GRAHA ILMU

Civil Society

Pemikiran Kaum Pergerakan Menuju Jalan Baru

Editor:
Adzkiyak, M.A.

Kata Pengantar:
H. M. Nur Pamarandi, S.Sos.

IKATAN ALUMNI
PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA
CABANG JEMBER – JAWA TIMUR

Civil Society

Pemikiran Kaum Pergerakan Menuju Jalan Baru

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

GRAHA ILMU

Civil Society

Pemikiran Kaum Pergerakan Menuju Jalan Baru

Editor:
Adzkiyak, M.A.

Kata Pengantar:
H. M. Nur Purnamasidi, S.Sos.

CIVIL SOCIETY; Pemikiran Kaum Pergerakan Menuju Jalan Baru,
Editor: Adzkiyak, S.S., M.A.

Hak Cipta © 2014 pada penulis

GRAHA ILMU
Ruko Jambusari 7A Yogyakarta 55283
Telp: 0274-882262; 0274-889398; Fax: 0274-889057;
E-mail: info@grahailmu.co.id

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun, secara elektronis maupun mekanis, termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya, tanpa izin tertulis dari penerbit.

ISBN:
Cetakan ke I, tahun 2014

PENGANTAR EDITOR

Alhamdulillah, pada akhirnya buku yang merupakan produk gagasan kolektif sahabat-sabahat yang tergabung dalam Kaukus Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Jember ini dapat hadir pada khalayak pembaca. Ide menerbitkan buku bunga rampai dari kumpulan beberapa tulisan ini sudah dimulai sejak lama. Awalnya, gagasan menerbitkan tulisan ini dimulai sejak ketika almarhum Dr. Habibullah masih hidup dan menjadi teman diskusi yang menyenangkan bagi saya. Setelah beberapa kali berdiskusi secara intens dengan para *funding fathers* kaukus alumni akhirnya saya sebagai editor mencoba meramu tulisan tersebut untuk menjadi sebuah buku berjudul: *Civil Society: Pemikiran Kaum Pergerakan Menuju Jalan Baru.* Redaksional judul buku ini lahir dari proses pemikiran dan diskusi yang panjang. Sempat beberapa kali judul buku mengalami perubahan, awalnya diberi judul Meretas Jalan Baru *Civil Society* yang Humanis. Setelah saya sampaikan pada sahabat-sahabat, judul itu kurang menyentuh isi. Dengan pertimbangan, masukan dan saran tersebut, akhirnya judul buku diambil sebagaimana yang ditulis di atas.

Secara pribadi, terbitnya buku ini merupakan bagian dari pelunasan "hutang" saya selaku editor, kepada sahabat-sahabat yang tergabung dalam Kaukus Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Jember. Pada awalnya, saya mengharapkan buku ini dapat terbit tepat pada waktu dan isinya juga ideal. Akan tetapi, kendala dan tantangan selama pengumpulan tulisan ini ternyata tidak mudah. Gagasan awal, buku ini akan ditulis oleh alumni sesuai profesi yang diemban, seperti petani, aktivis, dosen, guru, wartawan,

anggota DPR, LSM dan lain sebagainya. Namun dalam perjalanannya ide yang digagas tersebut tidak berjalan mulus. Banyak alasan yang disampaikan sahabat-sahabat ketika saya menanyakan, apakah tulisan sudah selesai? Jawaban yang diberikan sangat beragam, mulai alasan kesibukan sampai menulis tidak berdampak ekonomi. Berbagai alasan ini saya hadapi dengan penuh kesabaran meskipun kadang-kadang juga melelahkan. Meskipun demikian, selama proses itu pula dalam hati kecil saya masih berkeyakinan bahwa suatu saat harapan untuk menerbitkan buku ini pasti terwujud, meskipun tanpa batas waktu yang jelas, entah sampai kapan.

Selama proses pengumpulan tulisan sahabat-sahabat, saya sudah memberikan undangan dengan pedoman penulisan kepada lebih dari 30 alumni. Akan tetapi tulisan yang berhasil dikumpulkan hanya sekitar 15 tulisan. Dari tulisan yang sudah terkumpul tersebut kemudian saya memilih judul yang relevan dengan tema buku ini. Pada akhirnya saya mengambil 11 tulisan untuk diedit dan diterbitkan dalam buku ini. Beberapa tulisan dari sahabat yang belum dimuat dalam buku ini bukan karena kualitas isi yang terkandung didalamnya tetapi lebih pada pertimbangan substansi yang masih belum memenuhi tema yang diinginkan. Selain itu, secara teknik tulisan sahabat-sahabat belum sesuai dengan kaidah yang terdapat dalam pedoman yang diberikan. Tanpa mengurangi rasa hormat pada sahabat-sahabat yang telah menulis tetapi belum bisa diterbitkan, saya memberikan apresiasi yang sebesar-besarnya atas usaha yang sudah dilakukan. Mudah-mudahan setelah terbitnya buku ini ada usaha dari sahabat-sahabat lain untuk menerbitkan karya-karya selanjutnya. Amin.

Setidaknya saya merasakan beberapa kesulitan selama proses editing buku ini. *Pertama,* gaya masing-masing penulis dalam menuangkan gagasannya dalam bentuk tulisan tidak sama. Ada penulis yang dengan runtut dan "renyah" memaparkan gagasannya sehingga enak dibaca tetapi masih ada juga yang penyajiannya masih kaku dan kadang membingungkan. Dalam hal ini saya berusaha semaksimal mungkin untuk menyeragamkan teknik penulisan sehingga mudah dipahami dan enak dibaca. *Kedua,* meskipun sebelumnya sudah terdapat panduan dalam penenulisan

buku ini tetapi tidak sedikit penulis yang mengesampingkan rambu-rambu tersebut. Seperti misalnya, untuk keseragaman dalam hal pengutipan para penulis diharapkan menggunakan model catatan kaki akan tetapi masih banyak yang keluar dari bingkai tersebut. Oleh karena itu, saya sebagai editor menyampaikan bahwa secara ilmiah tanggung jawab isi buku ini berada dipundak masing-masing penulis.

Pembagian tulisan dalam buku ini didasarkan pada dua hal: *pertama*, tulisan dibagi berdasarkan kesamaan dan kesesuaian tematik; dan, *kedua,* berdasarkan hasil pengalaman penulis dalam ruang pergulatan sosial, budaya dan akademik. Terdapat beberapa tulisan yang secara tematik hampir sama tetapi ditempatkan pada bagian yang berbeda, misalnya tulisan tentang pemberdayaan masyarakat sipil seperti perempuan perdesaan dan kaum nelayan berada dibagian kesatu dan bagian keempat dalam buku ini. Penjelasan mengenai pembagian isi buku ini dimaksudkan untuk memudahkan para pembaca dalam memahami *content* yang ada di dalamnya.

Buku ini terdiri dari empat bagian. Pada bagian awal buku ini diberi judul Perempuan dan Penguatan *Civil Society* dengan tiga penulis perempuan yang banyak terlibat dalam kegiatan pendampingan dan pemberdayaan kaum perempuan. Ruby Kholifah, adalah Director AMAN Indonesia, sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat yang bekerja pada isu perempuan dan perdamaian di Indonesia. Ia menulis pengalaman pendampingan perempuan di daerah konflik Aceh dan Poso dengan judul: *Transformasi Sosial: Perempuan Akar Rumput Membangun Perdamaian.* Tulisannya menggambarkan bagaimana peran perempuan akar rumput dalam menggagas perdamaian secara alamiah. Cerintanya dimulai dari perempuan di kepulauan Solomon (terletak berdekatan dengan Papua Nugini) yang dinilainya sebagai gerakan perdamaian yang mengandung kekuatan bios (alamiah). Selanjutnya, ia mengisahkan hal yang sama oleh perempuan di Maluku, Poso dan Aceh dengan memberikan penekanan pada kesamaan kecenderungan perempuan dalam mengeksplorasi ruang-ruang rekonsiliasi. Potensi dan peran kaum perempuan dalam mengerakkan perdamaian di daerah konflik merupakan kekuatan yang mampu mendorong kohesifitas

sosial. Diakhir ceritanya, direktur AMAN ini memberi cacatan perlunya pelibatan peran perempuan dan anak-anak dalam proses perdamaian di daerah konflik.

Tulisan kedua pada bagian ini disampaikan oleh Linda Dwi Eriyanti, alumnus Program Pascasarjana, Jurusan Hubungan Internasional, UGM ini menulis *Ancaman Humman Security Perempuan dan Civil Society di Indonesia.* Mengawali tulisannya dengan menunjukkan manifestasi ketidakadilan gender yang meliputi empat aspek mendasar, diantaranya: aspek budaya, dimana perempuan terkungkung dengan *stereotype* yang dilekatkan pada dirinya untuk tidak keluar dari peran domestiknya. Aspek publik dan domestik, perempuan seringkali menjadi korban tindak kekerasan. Aspek ekonomi, perempuan mengalami marginalisasi dan harus menanggung beban ganda jika ingin berkiprah di ruang publik. Aspek politik, perempuan selalu menempati posisi sub-ordinan, baik di struktur pemerintahan, maupun di tingkat perwakilan rakyat. Sebagai warga negara, perempuan juga hanya ditempatkan sebagai obyek dalam setiap kebijakan pemerintah yang memang seringkali menjadi monopoli kaum laki-laki. Menurutnya, kondisi yang demikian ini menjadi ancaman yang selalu membayangi kaum perempuan mulai dari sejak lahir sampai ke liang lahat. Pada akhirnya, ketidakadilan gender ini berdampak pada kerentanan dan ancaman yang ditanggung kaum perempuan dalam hal: *economic security*, *food security*, *health security*, *environment security*, *community security*, *personal security*, dan *political security*.

Bagian ini diakhiri dengan tulisan Deditiani Tri Indrianti, alumnus Program Pasca Sarjana, Program Studi Interdisipliner Penyuluhan dan Komunikasi Pembangunan, UGM ini menulis *Keberdayaan Perempuan Perdesaan dan Upaya Membangun Civil Society pada Aras Lokal*. Tulisannya mengkritisi program pemberdayaan pemerintah yang telah dilakukan selama ini belum berkeadilan gender. Menurutnya, selama ini telah terjadi kesenjangan dalam proses pemberdayaan yang menyangkut: akses, dinama kemampuan perempuan untuk mendapatkan informasi lebih kecil dibandingkan laki-laki. Akibatnya, peluang yang dimiliki perempuan

untuk mendaftarkan diri menjadi pemerima manfaat program jauh lebih sedikit dibadingkan laki-laki. Partisipasi, tingkat kehadiran maupun kontribusi perempuan dalam setiap kegiatan sangat rendah. Akan tetapi perempuan memiliki kemampuan dalam merumuskan kegiatan lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Namun laki-laki memiliki superioritas untuk menentukan jenis kegiatan yang akan dilakukan. Kontrol, perempuan lebih banyak mengetahui penggunaan dana usaha pinjaman yang diberikan kepada laki-laki akan tetapi tidak mengetahui laporan keuangan yang mestinya dibuat UPK. Manfaat, perempuan lebih memiliki kemampuan untuk meningkatkan produksi usaha ekonomi dibandingkan laki-laki.

Bagian Kedua, membahas mengenai Peran Kaum Intelektual dalam Membangun Peradaban *Civil Society*. Tulisan pertama dikemukakan oleh budayawan dan akademisi Akhmad Taufiq yang menulis tentang *Perubahan Paradigma Pendidikan dan Penguatan Politik Multikultural: Cacatan untuk Revolusi Institusional Kebudayaan*. Gagasannya diawali dengan perlunya penanganan masalah kebangsaan ini dengan strategi kebudayaan. Berpikir strategis kebudayaan berarti melakukan pembalikan cara berpikir dan bersikap yang sekedar sebagai resipien suatu kebudayaan, bukannya sebagai agen atau aktor kebudayaan itu sendiri yang penuh tindakan kreatif dan inovatif. Menurutnya, pondasi penting yang harus di tata ulang dalam membangun aktualisasi dan strategi kebudayaan adalah masalah pendidikan dan politik. Memposisikan masalah pendidikan sebagai pilar strategi kebudayaan adalah menjadikannya ruang untuk memanusiakan manusia. Oleh karenanya, pendidikan pada hakikatnya adalah sarana pembebas dan pencerahan akal budi manusia. Hal lain yang perlu diperhatikan adalah masalah politik. Ukuran bagaimana keberhasilan bangunan politik suatu negara adalah seberapa besar negara mampu menggerakkan masyarakat sebagai warga bangsa ini untuk menjadi warga partisipatif. Selanjutnya, tulisan ini diakhiri dengan tawaran konsep tentang perlunya revolusi institusi kebudayaan.

Dilanjutkan oleh Mohammad Hadi Makmur, aktivis sekaligus akademisi yang konsen mengkritisi kebijakan negara ini menulis judul:

Membaca Kebijakan Diskriminasi di Daerah. Dalam tulisannya, dia berpandangan bahwa negara telah gagal dalam mengelola kemajemukan masyarakat. Bahkan, negara justru memberikan ruang bagi munculnya kekerasan dengan munculnya perda berbasis syariat yang terdapat di daerah. Perda berbasis syariat ini telah menyebabkan berkurangnya ruang gerak warga negara karena pembatasan hak kemerdekaan berekspresi, pengurangan hak atas perlindungan dan kepastian hukum (kriminalisasi) dan perlindungan ekonomi, pembatasan kebebasan tiap warga negara untuk beribadah menurut keyakinannya, dan pembatasan atas kebebasan memeluk agama bagi kelompok Ahmadiyah. Akhirnya, dia mengharapkan kehadiran negara yang mampu mengelola dan memberikan ruang gerak dalam berekspresi bagi warga negaranya, sebagimana yang pernah dimunculkan oleh Gus Dur dan Sukarno. Menurutnya, kedua pemimpin ini mampu menjamin keberlangsungan kehidupan masyarakat yang jauh dari ancaman akibat sekat-sekat perbedaan.

Bagian ini ditutup dengan tulisan pakar hukum internasional yang saat ini masih melajutkan studi doktoral di negara eropa. Alumnus Lanscaster University, memberi judul tulisannya *Mengikis Diskriminasi dalam Demokrasi.* Gagasan yang diusung adalah bagaimana mewujudkan sebuah masyarakat yang anti diskriminasi dalam sebuah tatanan dan sistem demokrasi. Manusia dilahirkan sebagai makhluk yang bermartabat dan memiliki hak-hak fundamental yang melekat. Oleh karenanya, penghargaan hak-hak dasar ini perlu dijaga dan dilindungi sebagaimana nilai-nilai subtantif demokrasi. Selanjutnya dia memberikan cacatan betapa pentingnya peran pemerintah dalam suatu negara dalam perlindungan HAM. Dalam konteks ini pemerintah menjalankan dua fungsi sekaligus. *Pertama,* pemerintah sebagai pemegang kekuasaan berwenang mengatur kehidupan hak asasi manusia agar tidak melanggar hak fundamental orang lain serta mengganggu ketertiban umum dan mengancam keamanan nasional. *Kedua,* pemerintah juga mempunyai kewajiban untuk memenuhi hak asasi bagi semua warga negara dan penduduk di Indonesia yang salah satu caranya adalah dengan mengeliminir berbagai kebijakan yang masih diskriminatif.

Bagian ketiga, mengulas mengenai *Social Movement dalam Mewujudkan Civil Society*. Tulisan pertama disampaikan oleh Adzkiyak dengan tema gerakan sosial yang diberi judul *Dari Payang ke Minitrawl: Perlawanan Nelayan Tradisonal Terhadap Negara.* Konflik ini terjadi di wilayah pesisir utara Lamongan pada awal reformasi, tepatnya tahun 1999. Periode ini ditandai runtuhnya rezim tiran orde baru dari tampuk kekuasaan. Melemahnya otoritas negara dalam menjalankan fungsinya telah memunculkan semangat perlawanan kaum nelayan. Keterlibatan birokrasi pemerintah daerah dan aparat keamanan, baik tentara dan polisi dalam melindungi penggunaan alat tangkap *minitrawl* yang digunakan nelayan Weru Kompleks menunjukkan betapa masifnya perselingkuhan antara kekuasan dengan kegiatan bisnis perikanan laut. Ketika persoalan ini terjadi berlarut-larut tanpa penyelesaian yang pasti, akhirnya menimbulkan rasa kekecewaan nelayan tradisional terhadap aparat militer, oknum pemerintah daerah, dan elit ekonomi lokal. Perlawanan nelayan tradisional ini menyebabkan kerusakan simbol-simbol kekuasaan negara pada waktu itu, seperti kantor polisi, koramil, kecamatan, tempat wisata dan asset ekonomi bupati Lamongan. Perlawanan yang dilakukan nelayan tradisional ini merupakan bagian dari upaya untuk menunjukkan kekuatan masyarakat sipil dalam menegakkan harkat dan martabatnya dihadapan negara.

Tulisan berikutnya disampaikan oleh Taufik Al Amin, mantan aktivis yang sekarang menjadi staf pengajar di STAIN Kediri ini menulis *Ruang Publik dan Pemberdayaan Masyarakat*. Dalam tulisannya dia mengkritisi bagaimana peran media dalam membangun opini publik sehingga mempengaruhi terbentuknya sebuah tatanan masyarakat. Peran media sangat urgen dalam membentuk pola pikir dan karakteristik masyarakat. Apabila peran media mampu menciptakan sesuatu yang positif maka masyarakat akan terbedayakan. Akan tetapi kuatnya tarik ulur kepentingan ideologi media menjadikan informasi yang diberitakan dipengaruhi oleh kepentingan materi. Pada titik inilah media dituntut tidak hanya memberikan informasi yang penting dan menarik menurut seleranya tetapi bagaimana menjaga nilai dan relevansi informasi yang harus diberikan pada masyarakat.

Diakhir tulisannya, dia menegaskan pentingnya peran kaum intelektual dalam memainkan peran dalam perberdayaan masyarakat. Dengan mengutip pandangan Zygmunt Bauman, bahwa kaum intelektual merupakan golongan yang melegitimasi nilai-nilai universal. Bauman, membedakan karakteristik intelektual menjadi beberapa bagian, yaitu intelektual yang bersifat fungsional yang melayani dan melegitimasikan nilai-nilai yang telah ada dalam masyarakat dengan intelektual yang cenderung mengkritisi dan menentang apa yang telah ada.

Dilanjutkan oleh tulisan Edi Wahyudi yang menggambarkan hasil pengalamannya pemberdayaan yang dilakukan. Ia menulis *Metodologi Transfer Inovasi Usaha Kecil Berorientasi Pemberdayaan*. Studi kasus mengenai model pemberdayaan masyarakat nelayan yang dilakukan di wilayah pesisir Pasuruan. Berbagai kompleksitas persoalan yang dihadapi oleh Usaha Kecil menengah masyarakat pesisir perlu penanganan secara serius dari berbagai pihak termasuk didalamnya peran perguruan tinggi, pemerintah dan swasta. Pentingnya semua pihak mendorong dan mentransformasikan berbagai inovasi, baik manajemen, teknologi dan peluang pasar dalam upaya menumbuhkan semangat kegiatan usaha ekonomi informal yang dilakukan masyarakat pesisir. Pendampingan dan pemberdayaan yang secara intens perlu terus menerus dilakukan agar kemandirian dan pengembangan usaha ini mampu mengangkat derajat kesejahteraan ekonomi masyarakat. Sebagai cacatannya, bahwa permberdayaan perlu dilakukan dengan memperhatikan kultur masyarakat pesisir sehingga upaya yang dilakukan tidak sia-sia.

Bagian keempat, menjelaskan relasi Agama dan Penegakan *Civil Society*. Terdapat dua penulis, pertama tulisan Syukron Ma'mun mengingatkan kembali pada kita akan pentingnya *Meneguhkan Kembali Civil Society* NU. Tulisan ini menjelaskan bagaimana proses sejarah dan dinamika politik mempengaruhi organisasi masyarakat keagamaan NU dari waktu ke waktu dalam membangun cita-cita *civil society* di Indonesia. Menurutnya, ada kegagapan yang dihadapi oleh ormas terbesar ini dalam menghadapi hiruk pikuk politik pasca reformasi. Banyaknya kyai

di kalangan NU yang terlibat dalam dunia praktis politik semakin mengaburkan garis perjuangan dan cita-cita dalam membangun masyarakat yang kuat. Kyai yang banyak tergoda dalam dunia politik semakin sulit membedakan mana yang sakral dan profan. Dimana nilai-nilai agama bercampur baur dengan masalah duniawi. Pondok pesantren bukan menjadi *centrum* pendidikan agama yang mencerdaskan ummat tetapi lebih banyak terlibat pada kepentingan politik sesaat. Dalam situasi inilah gagasan yang di tulis oleh sahabat Sukron Ma'mun menjadi sangat urgen dan relevan dalam melihat ormas terbesar di Indonesia ini.

Menyambung tulisan pertama di bagian ini Saman Hudi mempertegas posisi Kyai, Politik dan Perubahan Sosial yang ada di masyarakat pasca reformasi. *Setting* sosial dan politik tulisan ini mengambil lokasi di masyarakat yang menjadi basis kuat ormas NU, yaitu Jember. Tulisannya menguraikan dwi fungsi kyai, dimana peran seorang kyai ditarik dalam dua kutup yang seringkali memunculkan berbagai persoalan, yaitu masalah agama dan politik. Ketika pada saat yang sama seorang kyai mampu mempertahankan posisinya sebagai penjaga nilai-nilai agama maka ummat akan menjadi kiblat panutan dalam mencari solusi persoalan keagamaan. Sayangnya, tarikan politik yang begitu kuat masuk dalam dunia kyai menyebabkan runtuhnya kewibawaan dan otoritas kyai. Status kyai bukan lagi menjadi sakral dan keramat karena ummat semakin banyak yang memandang simir dan sinis. Pondok pesantren tidak lagi ramai dengan lantutan suara santri mengaji dan ceramah agama para kyai tetapi lebih banyak digunakan sebagai tempat untuk berdiskusi masalah politik dan kepentingan individual kyai. Temuan Saman Hudi menunjukkan, bahwa intensitas kyai dalam dunia politik akan mengurangi aktivitas kyai di pesantren, terjadinya segmentasi sosial dan konflik horizontal. Pada titik inilah perubahan sosial telah menggeser kedudukan dan peran kyai sebagai tokoh ummat menjadi pelayan kepentingan politik kelompok.

Pada penghujung tulisan ini sampailah saya pada kesempatan untuk mengucapkan rasa terima kasih kepada beberapa pihak yang telah membantu proses rampungnya buku bunga rampai ini. *Pertama,* kepada H. M.

Nur Purnamasidi, S.Sos, yang memberikan banyak *support* baik material maupun non material dan rela meluangkan waktunya untuk memberikan kata pengantar dalam buku ini. Terima kasih Bang, semoga peran sosial politik jenengan terus menyemai manfaat bagi kehidupan ummat. Amin. *Kedua,* kalimat khusus saya persembahkan kepada sesepuh yang dihormati kaukus alumni, yaitu sahabat Drs. Muhammad Nur Hasan, M. Hum., yang mengarahkan ide dan sekaligus memberikan komentar buku ini, sehingga dapat hadir dihadapan khalayak umum. *Ketiga,* tak lupa juga kepada sahabat Mohammad Hadi Makmur, S.Sos., M.A.P selaku ketua kaukus alumni dan sahabat Ahmad Taufiq, M.Pd., yang memberikan semangat selama proses editing buku ini sehingga menambah keyakinan saya untuk bekerja lebih baik. Sahabat-sahabat kaukus alumni lainnya yang pada kesempatan ini tidak mungkin saya sebutkan satu-persatu, terima kasih atas masukan dan kritikannya yang diberikan selama ini.

Kehadiran buku ini merupakan bagian dari semangat untuk melawan lupa bahwa kita pernah ada dan berbuat sesuatu bagi sesama. Semoga sifat kelupaan tidak menjadikan kita angkuh dan sombong sehingga lalai untuk berintropeksi dalam memperbaiki diri. Akhirnya, saya sebagai editor menyadari sepenuhnya bahwa buku ini masih jauh dari kesempurnaan sehingga saya membuka ruang kritik dan saran kepada para pembaca demi kesempurnaan buku ini. Selamat membaca!

Jember, 03 September 2014

Editor

Adzkiyak, M.A

KATA PENGANTAR

Puji syukur saya panjatkan kehadirot Allah S.W.T yang telah memberikan akal pikiran pada kita semua sehingga dalam kesempatan ini dipertemukan dalam sebuah ruang gagasan yang mencerahkan. Gagasan yang bersumber pada akal pikiran kita sebagai makhluk yang diberikan keistimewaan dalam mencari solusi atas berbagai persoalan kebangsaan. Tugas dan tanggungjawab sebagai entitas cendekiawan organik adalah mampu memberikan solusi pemikiran yang bernas dan mendesiminasikannya pada khalayak masyarakat. Salah satunya adalah menghadirkan sebuah karya akademik yang bermanfaat untuk kepentingan publik. Kehadiran karya yang berjudul: *Meretas Jalan Baru Civil Society: Percikan Pemikiran Kaum Pergerakan* memberikan setetes harapan bahwa masih ada upaya untuk menemukan jalan terang di tengah lorong kegelapan kehidupan berbangsa dan bernegara. Atas dasar itulah, buku yang ditulis oleh mantan aktivis mahasiswa ini menemukan momentumnya yang tepat.

Kekuatan *civil society* yang direpresentasikan oleh LSM, Ormas, dan kelompok sosial lainnya yang diharapkan mampu membangun kekuatan dan potensi masyarakat ternyata hari ini justru semakin sulit didefinisikan. Kehadiran kekuatan sipil yang memawakili kepentingan masyarakat semakin jauh dari ekspektasi kita semua, karena sering menjelma menjadi kekuatan dan kepentingan kelompok lain, seperti pemodal dan penguasa. Mengandaikan kekuatan *civil society* yang kuat dan mandiri tentu bukan jalan mudah untuk memperolehnya. Sejarah telah menunjukkan, bahwa bangsa dan negara yang beradab adalah mereka yang mampu menempatkan kekuatan masyarakat secara otonom dan mandiri dihadapan negara.

Sehingga dengan sendirinya negara tidak bisa berlaku sewenang-wenang terhadap hak-hak warga negara. Sudah sepatutnya kehadiran negara berkewajiban memenuhi hak-hak warga negara sehingga keberadaanya tidak nir fungsi dihadapan rakyatnya sendiri.

Keprihatinan kita semua atas kondisi bangsa dan negara Indonesia yang semakin hari semakin mencemaskan. Hancurnya tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara kita saat ini nyaris sempurna sehingga sulit dicari solusi yang mujarab untuk menyebuhkannya. Suasana karut marut masalah sosial, ekonomi, budaya dan politik yang menyandera bangsa ini terus terjadi tanpa upaya serius untuk mencegahnya. Bahkan celakanya, banyak di antara anak bangsa berlomba-lomba untuk menghancurkan negeri sendiri. Fenomena korupsi, disintegrasi sosial, kemiskinan, pengangguran, kriminalitas, separatisme dan deretan persoalan lainnya merupakan ancaman nyata bagi keberlanjutan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Atas semua persoalan tersebut, sandaran terakhir kita adalah bagaimana membangun bangsa dan negara ini dimulai dari bawah melalui kekuatan masyarakat sipil yang masih memiliki pendirian dan komitmen untuk tetap menjaga harkat dan martabat bangsa dan negara yang mandiri dan berkeadilan sosial. Semoga terbitnya buku ini menjadi penanda atas cita-cita kita semua untuk mewujudkan *civil society* yang kuat dan otonom. Akhirnya saya hanya bisa menyampaikan mari kita Meretas Jalan baru *Civil Society*. Amin.

Jakarta, 03 Pebruari 2014

H. M. Nur Purnamasidi, S.Sos.

DAFTAR ISI

PENGANTAR EDITOR **v**

KATA PENGANTAR **xv**

DAFTAR ISI **xvii**

DAFTAR GAMBAR **xix**

DAFTAR TABEL **xxi**

BAGIAN KESATU:
PEREMPUAN DAN PENGUATAN CIVIL SOCIETY **1**

Transformasi Sosial:
Perempuan Akar Rumput Membangun Perdamaian
Ruby Kholifah *3*

Ancaman *Human Security* Perempuan dan *Civil Society* Indonesia
Linda Dwi Eriyanti *33*

Keberdayaan Perempuan Perdesaan dan Upaya Membangun
Civil Society pada Aras Lokal
Deditiani Tri Indrianti *49*

BAGIAN KEDUA:
PERAN KAUM INTELEKTUAL DALAM MEMBANGUN
PERADABAN CIVIL SOCIETY ***71***

Perubahan Paradigma Pendidikan dan Penguatan Politik Multikultural:
Catatan untuk Revolusi Institusional Kebudayaan
Akhmad Taufiq *73*

Mengikis Diskriminasi Dalam Demokrasi
Al Khanif *91*

Sesat Nalar Kebijakan: Membaca Kebijakan Diskriminatif di Daerah
Moh. Hadi Makmur *111*

BAGIAN KETIGA:
SOCIAL MOVEMENT* DAN TANTANGAN MEMBANGUN *CIVIL SOCIETY **127**

Dari *Payang* ke *Minitrawl*: Perlawanan Nelayan Tradisonal Terhadap Negara
Adzkiyak *129*

Ruang Publik dan Pemberdayaan Masyarakat
Taufik Al Amin *149*

Metodologi Transfer Inovasi Usaha Kecil Berorientasi Pemberdayaan
Edy Wahyudi 169

BAGIAN KEEMPAT:
AGAMA DAN PENEGAKAN CIVIL SOCIETY **197**

Meneguhkan Kembali Agenda *Civil Society NU*
Sukron Ma'mun 199

Kyai, Politik dan Perubahan Sosial
Saman Hudi 219

DAFTAR SINGKATAN **245**

GLOSARIUM **247**

TENTANG PENULIS **251**

-oo0oo-

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.	Kendala Inovasi	184
Gambar 2.	Inovasi Teknologi Berbasis Kultur Kerja	185
Gambar 3.	Kendala Inovasi Produk	186
Gambar 4.	Upaya Mengatasi Kendala Inovasi Produk	187
Gambar 5.	Inter Firm Linkage/ Kerjasama Antar Usaha Kecil Nelayan	190
Gambar 6.	Key Success Factor Sustainability Innovation Transfer	192

-oo0oo-

UNIVERSITAS
JEMBER

DAFTAR TABEL

Tabel 2.	Data Terpilah Akses Masyarakat dalam Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul	55
Tabel 3.	Bentuk Partisipasi Masyarakat pada Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul	57
Tabel 4.	Kontrol Masyarakat Terhadap Pelaksanaan Kegiatan P rogram Gerdu-Taskin	58
Tabel 5.	Manfaat Program Gerdu-Taskin bagi Masyarakat di Desa Suger Kidul	59
Tabel 6.	Daftar Penerima Manfaat Pemberdayaan Usaha Pada Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul	60
Tabel 7.	Analisis Gender Berdasarkan Profil Kegiatan Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul	62
Tabel 8.	Analisis Gender Profil Akses dan Kontrol pada Sumberdaya Produksi	63
Tabel 9.	Analisis Gender Akses dan Kontrol pada Manfaat dari Kegiatan Pembangunan	63
Tabel 10.	Matrik Analisis Gender Pada Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul	64
Tabel 9.	Bentuk Diskirimanasi Peraturan Daerah	112

-oo0oo-

BAGIAN KESATU
PEREMPUAN DAN PENGUATAN CIVIL SOCIETY

UNIVERSITAS ISLAM
JEMBER

TRANSFORMASI SOSIAL: PEREMPUAN AKAR RUMPUT MEMBANGUN PERDAMAIAN

Ruby Kholifah

Pengantar

"*Saat itu kamilah yang pertama kali menyuarakan perdamaian bukan referendum. Saya masih ingat bagaimana teman-teman laki-laki yang tergabung dalam gerakan referendum memandang sebelah mata. Namun kami yakin bahwa kami hanya butuh damai bukan referendum"* (Soraya Kamaruzaman dari Aceh).[1]

Soraya adalah salah satu dari ratusan perempuan Indonesia yang memandang perdamaian dengan sebuah visi. Visi itu adalah memelihara kehidupan. Sebaliknya konflik telah banyak memberangus kehidupan. Menghilangkan kemanusiaan dalam diri manusia, sehingga tega menghilangkan kehidupan. Seperti banyak perempuan lainnya, perjuangan Soraya menggelindingkan bola salju perdamaian mampu merangkul semua pemangku kepentingan yang berbeda untuk sepakat dengan satu kata bernama "damai".

Sayang seribu sayang. Peran-peran *genuine* (alamiah) perempuan dalamperdamaian hilang secara perlahan dan bahkan tidak tampak dalam meja perundingan damai. Kemana mereka? Bagaimana mungkin kerja keras perempuan dalam mendorong rekonsiliasi dan perdamaian tiba-tiba lenyap? Apakah mereka masih konsisten melakukan proses transformasi sosial di masyarakat?

Tulisan singkat ini menjelaskan tentang akar munculnya gerakan perdamaian perempuan dan proses penghancuran peran perempuan paska

konflik. Sebagai bagian dari proses refleksi seorang pekerja pembangunan perdamaian, tulisan ini juga menyuguhkan manifestasi peran perempuan dalam mengisi pembangunan dan kontribusinya dalam transformasi sosial di Indonesia.

Perempuan dan perdamaian: cerita perempuan akar rumput yang terpinggir

Cerita sukses tentang peran perempuan dalam memulai perdamaian ataupun peran-peran dalam rekonsiliasi banyak ditemukan di referensi pinggiran, artinya narasi-narasinya belum terkompilasi menjadi sebuah hikmah terbaik yang bisa disumbangkan pada dunia akademisi. Cerita tentang perempuan dalam situasi konflik masih banyak didominasi dengan posisi perempuan sebagai korban konflik. Tidak banyak yang bisa mengeksplorasi sisi dinamis perempuan dalam situasi konflik yang memberikan kontribusi dalam mendorong proses perdamaian.

Di sub bab ini, penulis ingin memaparkan beberapa cerita sukses tentang peran perempuan dalam mendorong perdamaian yang direkam langsung dari pelaku gerakan yang ditemui penulis di forum-forum nasional maupun internasional. Penulis hanya memberikan sedikit *setting* kejadian agar mudah ditangkap oleh pembaca. Sementara cerita tentang peran-peran perempuan mendapatkan porsi cukup agar pembaca bisa fokus menangkap tentang dinamika peran perempuan untuk perdamaian.

Penulis sengaja meletakkan cerita perempuan dari kepulauan Solomon (terletak berdekatan dengan Papua Nugini) sebagai pembuka karena mengandung kekuatan bios (alamiah) perempuan sangat menonjol dan kampanye yang digelar juga mencakup skope nasional. Kekuatan cerita perempuan di Maluku, Poso dan Aceh memberikan penekanan pada kesamaan kecenderungan perempuan mengeksplorasi ruang-ruang perempuan untuk memulai rekonsiliasi.

Come home my son.[2] Sebuah gerakan perdamaian menolak perang yang dimotori oleh para ibu di Kepulauan Solomon tahun 2003, berhasil mendorong percepatan proses perdamaian dan membuktikan kekuatan

motherhood (keibuan) sebagai dasar ideologi bergerak para perempuan, yang kehilangan suami dan anak laki-laki mereka karena dipaksa wajib militer saat itu.

Konflik di kepulauan Solomon dipicu oleh isu tanah yang melebar ke isu ethnik terjadi antara tahun 1997-2003. Sebuah migrasi besar-besaran keluarga dari pulau Malaitan ke pulau Guadalcanal menciptakan ketegangan antar etnik karena perebutan kekuasaan, pekerjaan dan hak atas tanah. Ketegangan ini dimanfaatkan oleh sebuah geng untuk mengambil keuntungan dari ketegangan antar ethnik di pulau Guadalcanal. Perang berkepanjangan telah memakan banyak korban dari kedua belah pihak yang bertikai.

Naluri seorang ibu berkata "cukup". Terlalu banyak anak-anak yang menjadi yatim karena perang perebutan tanah. Ribuan pemuda dipaksa wajib militer dan memulai babak mengerikan di masa remaja mereka. Para perempuan dipaksa menyaksikan kekejaman, pembunuhan, penculikan, bahkan tidak sedikit diantara mereka mengalami pelecehan seksual. Sebuah harga mahal yang harus dibayar oleh perang. Di tengah kebuntuan dan kejumudan hati, tidak tahu apa yang harus dilakukan. Sekelompok perempuan-perempuan aktif mulai menggalang aksi menghentikan perang. Kemunculan sekelompok ibu-ibu ini menginginkan anak-anak mereka di camp-camp militer untuk pulang.

> *"Pulanglah anakku. Kami sangat merindukanmu. Pulanglah ke pangkuanku dan aku akan membuatkan makanan kesukaanmu. Di luar banyak nyamuk. Mereka menghisap darah segarmu, sehingga kamu tidak bisa tidur. Pulanglah anakku. Di rumah ada selimut hangat pelukan ibumu. Kami rindu canda tawamu. Pulanglah".*[3]

Para ibu bergerilya mendatangi anak-anak mereka di camp-camp militer dan membawakan makanan. Sambil menemani anak-anak mereka makan, para ibu membujuk anak-anak mereka untuk pulang ke rumah. Mereka membujuk buah hatinya untuk kembali ke keluarga. Perang tidak membawa keberuntungan bagi siapapun. Perjuangan keras para ibu ini

memberikan pengaruh pada proses rekonsiliasi konflik 2003. Meskipun tidak satupun dari perwakilan ibu-ibu waktu itu duduk dalam pertemuan tingkat tinggi perjanjian damai, namun aktifnya peran perempuan pada saat perjamuan makan, mempengaruhi perspektif para jenderal.

Ini adalah satu dari ratusan cerita sukses peran perempuan dalam rekonsiliasi konflik. Di Indonesia sendiri, keberanian perempuan dalam memulai kehidupan baru dan menghentikan konflik juga bisa ditemui di Sulawesi Tengah, Maluku Utara maupun Aceh. Workshop nasional yang diselenggarakan oleh AMAN Indonesia pada tanggal 22-23 Mei 2009 tentang perempuan Muslim dalam pembangunan perdamaian berhasil mengkoleksi cerita-cerita sukses peran perempuan dalam memulai perdamaian.[4] Di Maluku, menurut penuturan Hilda Julaida Rolobessy, yang sekarang aktif di Lakpesdam NU Maluku Utara, upaya rekonsiliasi antara warga Muslim dan Kristen dimulai dengan komunikasi senyap pedagang ikan di pasar. Di tengah situasi konfli[5] dan kekerasan yang mengatasnamakan agama, tanpa terasa memisahkan ikatan bertetangga karena merasa tidak aman. Ribuan keluarga muslim harus mengungsi di desa yang mayoritas muslim. Begitu pula keluarga Kristen, mereka lebih nyaman dan aman tinggal dengan saudara-saudara yang se-iman dengan mereka.

Kesulitan memulai komunikasi mereka dijembatani dengan adanya pasar. Pasar adalah pertemuan kepentingan membeli dan menjual barang. Konflik boleh berjalan terus, tetapi tubuh tetap membutuhkan asupan gizi. Kebutuhan dasar makan inilah yang mendorong terbukanya komunikasi para penjual (ditemukan banyak penjual ikan yang memulai komunikasi ini) dan pembeli. Disinilah awal peletakan pondasi yang bernama "percaya" untuk memulai merajut kembali jalinan komunikasi dan interaksi keluarga berbeda agama.

Cerita pasar sebagai media rekonsiliasi juga saya dapatkan dari perjalanan saya mengunjungi desa Tangkura di Kabupaten Poso awal tahun 2009. Beberapa orang yang saya temui di desa Tangkura menuturkan bahwa proses perkawinan antara keluarga berbeda agama di desa mereka, menjadi salah satu kekuatan mekanisme menghentikan pesebaran rumor

selama konflik kekerasan terjadi.[6] Ditambah dengan kesigapan aparat desa dalam mencegah pesebaran konflik, membuat desa Tangkura terbilang selamat dari pertumpahan darah, pembakaran rumah tempat tinggal, rumah ibadah, kebun dan sebagainya. Pasar menjadi media rekonsiliasi para keluarga beda keyakinan.

Menurut penelusuran Titian Perdamaian,[7] Tangkura memiliki para perempuan yang handal dan berani untuk turun gunung untuk memulai kehidupan di kampung mereka. Merekalah yang mengambil peran-peran krusial untuk menengok rumah, ternak, kebun mereka pada saat konflik. Mereka mengambil peran-peran publik laki-laki untuk menyelamatkan puluhan keluarga yang dipengungsian. Para perempuan inilah yang memulai aktifitas kehidupan di desa dengan berjualan ikan dan sayur-sayuran sambil saling memberikan kabar tentang keberadaan keluarga dan situasi konflik. Proses jual beli ini akhirnya meluas tidak saja di desa mereka, tetapi juga mulai mempengaruhi desa tetangga untuk melakukan aktifitas yang sama. Sebuah bangunan monumen di pasar bernama pasar rekonsiliasi, dibuat untuk mengenang proses pertemuan warga antar desa di sekitar Tangkura menjadi bagian dari sejarah bagaimana keterlibatan warga (khususnya perempuan) dalam proses perdamaian.

Komitmen perempuan untuk perdamain juga ditunjukkan oleh perempuan-perempuan Aceh pada masa konflik GAM dan RI. Soraya Kamaruzaman, aktifis perempuan Aceh menuturkan bahwa wacana perdamaian pertama muncul melalui sebuah gerakan perdamaian yang dimotori oleh Flower Aceh, manakala publik menginginkan referendum untuk Aceh.[8] Gerakan perdamaian oleh perempuan di Aceh, menggelinding bak bola salju, dan berhasil merekatkan perempuan Aceh dalam solidaritas yang termanifestasi dalam sebuah Kongres Perempuan Aceh ke dua (Duek Pakat Inong Aceh II) bulan Juni 2005 yang dihadiri lebih dari 400 perwakilan perempuan dari 21 kabupaten di Aceh. Kongres mendesak pemerintah RI dan GAM, secara bersama-sama untuk mewujudkan partisipasi perempuan dalam proses perdamaian Aceh. Kongres tersebut juga merekomendasikan untuk membuat balai inong, sebuah tempat di mana perem-

puan bisa berpatisipasi lebih tinggi dalam pengambilan keputusan politik, sosial, ekonomi dan budaya.[9]

Sayangnya, cerita sukses peran perempuan sebagai inisiator perdamaian, tidak berlanjut sampai ke meja perundingan perdamaian, yang lazim disebut sebagai proses *peace agreement*. Dalam konstruksi wacana mayoritas, perjanjian perdamaian dimaknai sebagai sebuah proses negosiasi kepentingan antara dua kelompok yang bertikai. Proses ini biasanya hanya mencakup pertemuan-pertemuan formal antara dua kelompok dengan menggunakan sistem perwakilan. Definisi sempit proses perdamaian ini akhirnya tidak mampu melihat secara lebih konprehensif bagaimana *civil societies* di akar rumput berkontribusi dalam mendorong proses perdamaian. Definisi sempit ini juga secara sistimatis meminggirkan peran perempuan dalam melakukan upaya rekonsiliasi dan *peacebuilding*. Mengapa peran-peran perempuan tidak dianggap dalam proses perdamaian?

Kalau kita kembali merujuk cerita-cerita di atas, dimana perempuan banyak melakukan kerja-kerja seperti mengamankan pangan keluarga, memberikan perlindungan kepada anggota keluarga, dan memulai aktifitas kehidupan rumah tangga. Perempuan juga terlibat dalam membagikan jatah bantuan. Di Kepulauan Solomon para ibu mengirimkan makanan ke anak-anak mereka di camp-camp militer. Mereka melakukan negosiasi informal untuk menghentikan konflik kekerasan. Semua ini sangat dekat dengan peran perempuan sebagai "ibu" dan "istri", sehingga ini dianggap peran gender mereka, ketimbang peran sosial, ekonomi dan politik mereka untuk perdamaian. Kalau semua kontribusi perempuan di luar meja perundingan dianggap sebagai pekerjaan mereka yang seharusnya dilakukan oleh perempuan, maka wacana ini akan terus terpinggirkan.

Kedua, saya juga mengkritisi sempitnya definisi proses perdamaian yang sering kali hanya dicuplik pada pertemuan formal perundingan perdamaian saja. Proses perdamaian seharusnya dimaknai sebagai proses panjang di mana setiap upaya yang mengarahkan pada perdamaian diakui dan diberikan kredit sehingga proses perdamaian tidak hanyak milik kelompok yang bertikai saja. Fakta menunjukkan bahwa masyarakat luas, terutama

perempuan dan anak-anak menjadi korban konflik kekerasan. Tidak sedikit diantara mereka menjadi korban pelecehan seksual, perkosaan, dipaksa menjadi mata-mata, penyelundup senjata, kehilangan suami dan anak-anak mereka. Anak-anak dipaksa menyaksikan pembunuhan dan ungkapan-ungkapan kebencian yang dilontarkan oleh orang dewasa.

Mereka juga ingin suaranya didengar. Mereka ingin kepentingannya diperhatikan. Mereka ingin kebutuhannya secara eksplisit ada dibutir-butir perjanjian perdamaian. Sehingga ada komitmen tertulis semua pihak untuk mengimplementasi program pemulihan paska perjanjian perdamaian.

Genuinitas peran perempuan dalam perdamaian: sebuah *framework*

Instilah genuinitas dalam peran perempuan perdamaian pertama kali dibahas di diskusi reguler AMAN Indonesia pada 29 April 2010. Dr. Lambang Triyono menyebutnya sebagai genuinitas karena gerakan tersebut tidak direkayasa, alamiah karena panggilan kekuatan *bios* atau kekuatan kehidupan natural, muncul secara tiba-tiba dan berhasil menggerakkan moral kehidupan masyarakat yang setuju dengan perdamaian (2010: 1).[10]

Apa yang mendorong munculnya gerakan genuinitas perempuan tersebut? Mengapa gerakan ini hilang secara tiba-tiba begitu perjanjian perdamaian disepakati? Dalam kaca mata feminis, inisiasi perdamaian oleh perempuan muncul karena beberapa tiga faktor; *pertama* adalah panggilan naluri ibu yaitu perasaan yang sama (*common sense)* sebagai seorang ibu yang bertanggungjawab untuk menyelamatkan dan melestarikan kehidupan. Salah satu hak reproduksi yang ditugaskan pada kaum perempuan adalah berhak mengatur kapan, berapa banyak, berapa sering mereka mempunyai anak tanpa ada tekanan dari pihak manapun. Kesadaran perempuan dalam memilih untuk mengemban tugas mulia menghantarkan kehidupan baru dibarengi dengan pengorbanan yang kadang harus dibayar dengan nyawa karena proses persalinan. Mahalnya harga kehidupan yang dihantarkan oleh perempuan inilah yang membangun *common sense* ter-

hadap sesama perempuan untuk menghentikan segala upaya yang akan mengakhiri kehidupan yang sudah mereka mulai sejak dari dalam rahimnya.

Dalam konteks Poso misalnya, panggilan naluri keibuan ini sangat jelas tercermin pada keberanian perempuan untuk mengawali kembali ke desa mereka dan memulai kehidupan normal. Mengabarkan berita damai dan mengkonstruksi cerita damai dari rumah ke rumah untuk meyakinkan pada semua orang bahwa perdamaian adalah niscaya dalam situasi perang selama masih ada keinginan. Panggilan alam para ibu di Solomon termanifestasikan ke dalam nir kekerasan (aksi tanpa menggunakan kekerasan dalam bentuk apapun) dengan melimpahkan kasih sayang sebagai seorang ibu ke anak-anak mereka yang bertugas sebagai milisi/tentara dan mengajak mereka pulang untuk memulai perdamaian.

Kedua, konstruksi budaya terhadap peran perempuan. Meski kenyataannya lebih banyak laki-laki yang terlibat dalam konflik dan kekerasan, bukan berarti perempuan absen di dalamnya. Studi yang dilakukan oleh Endah Agustiana di Poso dan Maria Pakpahan di Maluku menunjukkan bahwa perempuan seringkali dipakai oleh kelompok-kelompok yang bertikai untuk menjadi mata-mata, penyebar informasi, penyelundup senjata, kepala rumah tangga, dan lain-lain. Kondisi emergensi juga mengubah peran gender di dalam masyarakat, dimana perempuan dipaksa harus bertanggungjawab untuk memenuhi kebutuhan makan dan keselamatan jiwa anggota keluarga dan masyarakat. Mereka terpaksa harus menjadi kepala rumah tangga, sementara suami mereka pergi ke hutan dan sibuk terlibat dalam aksi-aksi kekerasan yang menyita perhatian mereka. Kuatnya sifat-sifat femininitas perempuan dan originalitas keterampilan komunikasi "senyap" mereka mampu menata kembali rajutan kepercayaan dan rasa percaya diri untuk kembali bangkit dari keterpurukan. Tradisi *Pela Gandong* di Maluku menempatkan perempuan sebagai subyek penting.

Ketiga, konstruksi gender dalam konflik dan kekerasan. Konflik atau peperangan dianggap urusan laki-laki. Perempuan tidak mendapatkan tempat dalam konflik terbuka dan cenderung menjadi korban. Laki-laki

yang lebih ditargetkan dari pada perempuan, meskipun dibanyak kasus untuk menangkap laki-laki, para milisi atau tentara menyandera perempuan untuk memaksa target keluar dari persembunyiannya. Dalam hal tertentu konstruksi perempuan relatif tidak menyukai konflik, membuat keberadaan perempuan lebih bisa dipercaya ketimbang laki-laki. Keberadaan perempuan yang cenderung aman mendapatkan legitimasi sosial untuk bisa memulai upaya-upaya rekonsiliasi di masyarakat. Misalnya, pada kasus Solomon, peran para ibu sangat bisa diterima oleh masyarakat bahkan mendapatkan dukungan yang luas. Cara-caranyapun sangat halus, elegan dan berusaha memancing terjadinya *inner transformation* pada anak-anak mereka.

Genuinitas perempuan paska konflik

Sayangnya peran-peran *genuine* di atas tidak bertahan lama ketika konflik dan kekerasan mereda. Ketika proses rekonsiliasi sudah diambil alih secara formal oleh struktur yang berwenang, genuinitas peran perempuan sepertinya selesai begitu saja. Peran gender laki-laki dan perempuan kembali pada tatanan "normal" seperti yang dikehendaki masyarakat patriaki. Perempuan melakukan peran sebagai ibu rumah tangga dan laki-laki mencari nafkah dan berperan aktif secara sosial politik dalam mengisi pembangunan paska konflik. Apa yang menyebabkan hilangnya peran aktif perempuan paska konflik?

Pertama, program pemulihan dan rehabilitasi berorientasi menjawab dampak dari pada akar penyebab konflik kekerasan. Di banyak model intervensi baik yang dilakukan oleh pemerintah maupun NGOs, program-program pemulihan lebih banyak menuntaskan masalah-masalah penghidupan para survivor konflik kekerasan. Oleh karena bantuan berupa *cash work*, BLT, *trauma healing*, pembangunan infra struktur, beasiswa korban konflik banyak dilakukan. Sedikit upaya-upaya untuk melakukan rekonsiliasi hati dan budaya, membangun perspektif perdamaian yang sungguh-sungguh berangkat dari analisis konflik yang komprehensif. Banyak sekali sisi seremonialnya dari pada tujuan sejati membuat program tersebut. Le-

bih jauh lagi, proses perencanaan, implementasi dan monitoring program pembangunan paska konflik tidak melibatkan perempuan secara substansi di dalamnya. Oleh karenanya kita bisa melihat lambat laun peran perempuan di ranah publik mulai mengendor dan akhirnya menghilang.

Kedua, menguatnya kembali peran gender. Ada perubahan peran gender yang cukup signifikan semasa konflik, yaitu mereka menjadi kepala rumah tangga dan pengambil keputusan penting. Setelah konflik mereda, baik perempuan dan laki-laki secara perlahan dikembalikan lagi pada peran gender awal mereka melalui prioritas hidup dan juga program-program pemulihan dan rehabilitasi. Pembagian konsentrasi untuk pemulihan seringkali mengikut pada pembagian gender, dimana perempuan bertanggungjawab pada pemulihan keluarga dan laki-laki berkonsentrasi pada mencari kerja baru atau kembali ke ladang. Misalnya, program-program pembangunan infra stuktur lebih difokuskan pada keterlibatan laki-laki, sedangkan program bantuan sembako biasanya perempuan yang aktif.

Mengelola genuinitas perempuan

Pembangunan perdamaian bagi perempuan adalah melestarikan hidup. Artinya, nilai-nilai yang dipakai adalah nilai-nilai kemanusiaan dan penghargaan pada hak asasi manusia dan perempuan secara absolut. Perjuangan menciptakan damai positif tidaklah cukup dengan bersandar pada rasionalitas semata. Nilai-nilai moral menghargai kehidupan haruslah dijunjung tinggi, jangan sampai dikalahkan oleh profesionalisme yang menyingkirkan *sense of humanity*. Dibutuhkan sensitifitas tinggi pada kebijakan pembangunan yang mensyaratkan nilai-nilai pluralisme, integrasi sosial, partisipasi semua pemangku kepentingan dan perempuan pada daerah-daerah yang pernah mengalami konflik kekerasan.

Salah satu upaya untuk membangkitkan kembali genuinitas gerakan perdamaian perempuan adalah menguatkan kapasitas pengetahuan dan ketrampilan perempuan agar bisa terlibat dalam pengambilan keputusan yang mencerminkan upaya-upaya pelestarian kehidupan.

AMAN Indonesia, melalui program Sekolah Perempuan untuk Perdamaian (SP) membangun tiga hal penting dalam diri perempuan, yaitu karakter perdamaian, perspektif terbuka, dan kematangan kepemimpinan. SP adalah proses pendidikan kritis dua tahun dengan memadukan proses reguler kelas dan pendampingan lapangan. Kurikulum dalam SP dibangun berdasarkan kebutuhan komunitas sehingga mencerminkan realitas dan kebutuhan perempuan. Sekitar 125 ibu-ibu secara sukarela terlibat dalam 24 sesi fase pertama, dengan penguatan perspektif gender, pembangunan perdamaian, kesehatan dan ekonomi dan penguatan organisasi dan ketrampilan kepemimpinan. Dari ke empat modul di atas AMAN berharap melahirkan seorang sosok perempuan yang memiliki karakter damai, berperspektif terbuka dan berkepemimpinan handal.

Pertama, karakter perdamaian, yaitu sifat dan prilaku damai dalam diri perempuan melalui pengembangan sifat-sifat femininim perempuan di lingkungan keluarga dan masyarakat. Konflik dan kekerasan telah mengubur bahasa damai dan praktek-praktek kehidupan harmonis dalam ingatan banyak orang, termasuk perempuan. Di Poso, kenangan manis hidup damai dengan orang dari kelompok berbeda bertahun-tahun lamanya, seolah tak tersisa dari ingatan setelah empat tahun dipaksa menjalani kehidupan pahit, menyaksikan pembunuhan anggota keluarga, penyiksaan, perkosaan, dan sebagainya. Kini, ingatan yang tersisa hanya kecurigaan dan rasa tidak percaya dengan tetangganya yang berbeda agama dan suku. Ingatan buruk konflik mempengaruhi bangunan karakter, sehingga perlu direkonsiliasi dan dikembalikan pada kemurnian karakter sebagai manusia yang mencintai perdamaian. Prinsip-prinsip nir kekerasan tidak hanya dipelajari, tetapi dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari sebagai komitmen pada penciptaan perdamaian positif.

Kedua, pendidikan perdamaian memfokuskan pada perspektif pluralism dan multikulturalisme, dimana para ibu, peserta SP dihadapkan pada kenyataan untuk menerima pluralitas bangsa Indonesia yang tidak bisa dipungkiri, apalagi dihilangkan. Upaya-upaya membangun dialog antar iman dalam merespon isu-isu sensitif dibudayakan agar pengeta-

huan akan tradisi agama lain bisa dimengerti dan disebarluaskan untuk mengikis prasangka. Pertemuan-pertemuan dengan kelompok-kelompok perempuan yang berbeda disiapkan untuk membangun satu gerakan perdamaian perempuan dengan satu visi melestarikan kehidupan. Penguatan perspektif pluralisme dan multikulturalisme membantu menajamkan daya kontrol perempuan pada kebijakan yang tidak sensitif pada pembangunan perdamaian.

Ketiga, leadership skill pada perempuan. *Skill* ini mencakup managemen konflik dan berorganisasi. Capaian tertinggi yang ingin dilihat program adalah representasi perempuan dalam pengambilan keputusan di segala level sebagai manifestasi tertinggi dari kesadaran akan nilai-nilai perdamaian. Kelemahan sistem demokrasi sekarang adalah berkembangnya kepemimpinan tunggal di masyarakat. Kurikulum SP diarahkan pada pemunculan kepemimpinan kolektif perempuan di sebuah komunitas, sehingga akan lahir banyak perempuan-perempuan tangguh yang terlibat dalam segala aspek kehidupan. Penguatan *leadership* ditujukan untuk keberlanjutan pendidikan perdamaian di akar rumput sebagai media belajar rakyat.

Menuju perdamaian: bibit-bibit transformasi sosial oleh perempuan akar rumput

Soetomo (2009)[11] menegaskan bahwa tidak ada pembangunan masyarakat tanpa perubahan. Kata pembangunan disini sama sekali tidak merujuk pada sebuah ideologi yang biasa dikenal dengan *developmentalism*. Tetapi kata pembangunan disini dipakai untuk menggambarkan sebuah proses pemberdayaan yang dilakukan di masyarakat. Program pendidikan kritis yang dimulai pada pertengahan tahun 2009, sedikit banyak memberikan perubahan pada tingkat individu, keluarga dan masyarakat. Karena perubahanya belum bisa diukur sebagai perubahan permanent maka saya lebih menyebutnya sebagai bibit-bibit transformasi sosial. Artinya bibit-bibit ini perlu dipupuk agar tumbuh menjadi perubahan sosial yang sebenarnya. Dalam

bagian ini saya ingin memaparkan bentuk-bentuk perubahan sosial yang kami temui dengan derajat perubahan yang berbeda.

Dalam konteks pembangunan perdamaian, John Paul Lederach mengenalkan konsep transformasi konflik, yaitu cara pandang baru untuk melihat persoalan konflik diluar dari kekakuan pada cara pandang terhadap konflik yang dipandang sebatas persolaan kepentingan dan legitimasi. Lederach menegaskan transformasi konflik bisa melihat persoalan konflik *beyond* apa yang terjadi. Tetapi juga memetakan secara jeli bibit-bibit konflik yang sangat memungkinkan untuk bisa dipicu menjadi konflik di masa yang akan datang. Lederach melihat transformasi konflik ada pada empat ranah yaitu personal, relasional, struktural dan budaya.

Ada tiga refleksi penting saya dalam melihat bagaimana transformasi konflik terjadi di masyarakat akar rumput yang meliputi perubahan individu, relasional, dan lingkungan keluarga dan masyarakat secara lebih luas. *Pertama*, saya ingin mengawali pembicaraan tentang transformasi dari diri korban konflik kekerasan. Untuk itu saya akan mengambil pengalaman perempuan korban konflik kekerasan di Poso, Sulawesi Tengah. *Kedua*, proses transformasi pada diri perempuan secara paralel mempengaruhi proses transformasi anggota keluarga pada ibu di Jakarta, Bogor dan Poso. Beberapa cuplikan narasi mereka juga mencerminkan bagaimana perubahan juga mulai terjadi pada pasangan mereka dan anak-anak. *Bagian terakhir* adalah proses transformasi model kepemimpinan perempuan di akar rumput dari kepemimpinan tunggal menuju kepemimpinan kolektif.

Transformasi kelukaan untuk perdamaian Poso: sudahkah?

Refleksi pertama saya ini juga menjadi refleksi bersama para pekerja perdamaian se-Asia yang yang bergabung dengan Jaringan Action Asia. Pada tanggal 20 Oktober 2010 di Siem Riep- Kamboja, Dekha Ibrahim Abdi, seorang perempuan Muslim dari Kenya menuturkan perjalanan hidupnya mengubah kelukaan menjadi pontensi damai. Proses terberat dalam per-

jalanan hidup Dekha adalah menyadari bahwa dirinya korban. Tahapan selanjutnya adalah memaafkan segala bentuk ketidakadilan yang pernah dirasakannya. Kemudian, proses ditutup dengan merangkul semua pihak baik lawan maupun kawan untuk secara bersama-sama mengakhiri konflik kekerasan dan mulai membangun kembali masyarakat. Saya sangat terinspirasi dengan pidato Dekha saat itu, yang menggiring saya untuk menelusuri kembali proses transformasi kelukaan di Poso-Sulawesi Tengah. Sudahkah *survivor* konflik kekerasan mengubah kelukaan menjadi energi perdamaian?

Pertengahan bulan Desember 2010, saya melakukan perjalanan lawatan program di Poso, tepatnya di Kelurahan Pamona dan Kelurahan Malei. Dua daerah yang menjadi percontohan program reintegrasi paska konflik kekerasan dengan menggerakkan potensi damai perempuan melalui Sekolah Perempuan Perdamaian. Saya berkesempatan untuk berbincang dengan 14 perempuan Muslim dan Kristen yang terlibat dalam program, dan anggota keluarganya. Ini memberikan kesan mendalam bagi saya untuk menengok perjalanan transformasi di setiap keluarga yang saya rasakan berbeda, unik dan menemukan tantangan yang beragam. Interaksi mendalam ini juga menggugah rasa penasaran saya tentang sejauh mana masyarakat menyadari akar penyebab dari konflik kekerasan masa silam. Tingkat pemahaman individu pada kejadian masa lampau cukup menentukan cara hidup masa kini.

Konflik dan kekerasan telah usai. Semua orang kembali pada peran semula. Para suami kembali berkebun, menangkap ikan di laut, dan menghadiri rapat-rapat penting bicara tentang perbaikan masyarakat. Para istri kembali menyalakan tungku di pagi hari, membuatkan kopi suami, mengurus anak dan membantu memetik buah kakao di kebun. Anak-anak kembali sekolah, bermain dan sesekali membantu kerja orang tua di rumah dan kebun. Inilah pemandangan yang lazim di kedua desa yang saya singgahi. Peran gender dikukuhkan kembali.

Desa-desa pengungsian tumbuh subur saat konflik kekerasan, sekarang menjadi desa baru. Hidup rukun dengan tetangga yang sama keyaki-

nan adalah idaman setiap orang. Mungkin ini naluriah seorang manusia, mencari kesamaan yang didasarkan pada praktek keagamaan atau kesukuan. Bahkan perbedaan bisa dianggap akan menggelincirkan kita pada pertikaian atau konflik. Tampaknya pengelompokan kampung Kristen dan kampung Muslim, untuk sementara memberikan kenyamanan pada banyak pihak. Ini dianggap sebagai konsekuensi logis dari masyarakat paska konflik. Jika, semua orang merasa nyaman dan aman tinggal dengan tetangga seagama, bagaimana kita belajar dan praktek perbedaan?.

Ada perubahan yang menggembirakan dari relasi masyarakat bawah (masyarakat muslim dekat pantai) dan atas (masyarakat Kristen dekat bukit) di desa Malei Lage. Proses restorasi hubungan muslim Kristen memberikan gambaran yang cukup memuaskan jika dilihat dari tingkat partisipasi keduanya dalam perayaan besar agama masing-masing. Misalnya, pada bulan puasa, pihak masjid menyelenggarakan sebuah acara buka bersama, dengan melibatkan tetangga non muslim untuk terlibat dalam kepanitiaan di Malei Lage. Begitu pula sebaliknya, tanggal 7 Desember 2010, Gereja menyelenggarakan acara natal bersama dihadiri Jemaat Kristen di desa-desa tetangga. Banyak perempuan dan laki-laki Muslim terlibat aktif, tanpa canggung sebagai penerima tamunya. Semua orang terlihat sangat menikmati kebersamaan ini. Tapi ini bukanlah satu-satunya indikator yang bisa dipakai untuk menyelami pulihnya komunikasi masyarakat. Masih banyak anggota masyarakat bawah dan atas yang menahan diri, "takut" bergabung dalam perayaan besar desa. Mungkin rasa percaya belum pulih. Mungkin juga dasar kepercayaan yang disandarkan pada "kelompok" atau "agama" dipahami berbeda.

Penulis berbincang dengan dua orang ibu yang sama-sama kehilangan anggota keluarganya selama konflik. Ibu Sholeha (nama samaran untuk ibu dari kampung bawah) dan Ibu Kristin (nama samara untuk seorang dari Kampung Atas), tinggal terpisah dan berkelompok dengan tetangga yang seagama. Rasa kehilangan orang yang dicintai karena peristiwa naas yang terjadi di desanya, menyisakan luka mendalam. Keduanya tidak pernah bisa melupakan kejadian yang merenggut nyawa orang tuanya. Keduanya

juga tidak ingin membawa luka hati seumur hidup mereka. Sebaliknya juga masih memendam pertanyaan besar tentang mengapa bapak saya dikorbankan?

Ibu Kristin merasa upaya membangun kembali komunikasi dengan tetangga pinggir pantai sudah dilakukan dengan cukup keras. Salah satunya dengan bergabung aktif di Sekolah Perempuan Perdamaian sebagai wujud nyata dirinya ingin membangun kepercayaan kembali. Meski tidak mudah. Konsep halal dan haram menjadi batu sandungan, yang meskipun sudah dibicarakan, namun tetap masih mengganjal karena militansi kelompok. "Hati orang siapa tahu", tampaknya masih menghantui beberapa orang. Ini dibuktikan dengan aksi tidak makan kue buatan ibu-ibu dari atas pada saat pertemuan, jika yang mendapatkan giliran menyiapkan konsumsi adalah ibu-ibu dari kampung atas. Padahal menurut pengakuan dari Ibu Kristin, kue tersebut tidak dibuat sendiri, namun dipesan pada saudaranya yang Muslim. Informasi ini memang tidak pernah tersampaikan, namun melihat reaksi yang terjadi, rasanya kita harus kembali mempertanyakan "apakah kita sungguh-sungguh ingin akur kembali? "Bukankah syarat untuk akur adalah kepercayaan. Bagaimana kita akan membangun kepercayaan, jika di hati kita masih ada keraguan. Militansi kelompok cukup terlihat dari tindakan menghindari salaman dengan yang bukan muhrimnya, dan juga yang berlainan agama. Praktek-praktek baru ini semakin membingungkan Ibu Kristin, dan memunculkan keraguan dan kegamangan akan upaya rekonsiliasi di masyarakat.

Kekhawatiran Ibu Kristin bisa jadi beralasan kuat. Hasil bincang-bincang saya dengan Ibu Sholeha hampir menyetujui fakta yang dipaparkan oleh Ibu Kristin. Ibu Sholeha memang mempunyai keluarga yang menganut dua kepercayaan dan tinggal tidak terlalu berjauhan dari rumah tinggalnya. Pengalaman keberagaman di lingkungan keluarga, tampaknya belum mampu meyakinkan "rasa percaya" kepada tetangga berbeda agama. Makan dan minum di rumah tetangga tidak seagama, masih dihindari karena kurang percaya bahwa semua alat-alat memasak steril dari "daging", sebuah sebutan untuk daging babi dan anjing. Bagi Ibu Soleha,

kepercayaan tumbuh dengan mengenal "isi dapur" dan cara hidup tetangganya. Dia bisa minum dan makan di rumah orang yang berbeda agama, asalkan mengetahui benar kondisi kebersihan tuan rumah. Namun demikian, pemahaman tentang "bebas daging" ini tidak paralel dengan praktek menghormati kelompok nasrani dalam perayaan natal."*Saya mengucapkan natal dan berkunjung ke rumah-rumah tetangga yang Nasrani/ Kristen*", ungkapnya.Ini dilakukan karena panggilan hati sebagai tetangga agar kerukunan hidup beragama terjaga.

Dari dua pengalaman ibu di atas, tampaknya kepercayaan belum benar-benar terbangun.Bangunan kepercayaan masih rapuh. Indikasinya adalah orang masih belum mempercayai masalah makanan, berjabat tangan, dan mengucapkan "selamat natal" pada tetangganya. Pemahaman yang berbeda sah dan hak setiap orang, asalkan tidak menimbulkan kesalahpahaman dan merusak hubungan bertetangga karena sakit hati. Mengapa kepercayaan masih belum terbangun?

Penelusuran saya kepada dua orang ibu diatas menemukan kesimpulan sementara bahwa ada yang belum tuntas pada proses "memaafkan" dan "menerima" apa adanya setelah peristiwa memilukan terjadi selama konflik kekerasan. Keduanya masih sering teringat-ingat dengan peristiwa meninggalnya orang yang dicintainya. Bahkan Ibu Sholeha kerap kali melamun di dekat pantai dan hampir setiap saat masih dihantui dengan kejadian kematian bapaknya. Begitu pula Ibu Kristin yang setiap kali ada pertanyaan tentang masalah konflik, maka seluruh ingatannya terfokus pada peristiwa yang mencabut nyawa bapaknya. Saya merasakan bahwa cara penerimaan mereka ada hubungannya dengan tingkat pemahaman mereka terhadap akar penyebab konflik kekerasan yang pernah terjadi.

Baik Ibu Sholeha dan Kristin memahami bahwa penyebab dari konflik kekerasan di masa lalu adalah masalah beda keyakinan. Mereka sangat yakin bahwa karena "menjadi Muslim" dan "menjadi Kristen" inilah pangkal dari pertikaian kedua kelompok tersebut. Kesimpulan ini didukung oleh fakta bahwa hanya pasukan merah (sebutan untuk kelompok Kristen) yang membumi-hanguskan desa pinggir pantai yang banyak didomisili

oleh muslim. Begitu pula, banyak sekali keluarga Kristen harus mengungsi ke Tentena dan keluarga muslim mengungsi ke Poso atau Ampana. "*Dari tujuan mengungsi saja, bisa diketahui bahwa perbedaan agama sebagai sumber konflik*," tutur Ibu Kristin. Berbeda dengan hasil analisis para pakar berdasarkan fakta-fakta yang dikumpulkan dan telah mendapatkan konfirmasi dari nara sumber aslinya, menyebutkan bahwa konflik Poso adalah konflik politik bukan agama.

Kita musti melihat kembali bagaimana transfer pengetahuan sebenarnya tentang akar konflik terjadi di masyarakat. Sudahkah para akademisi yang banyak melakukan kajian mendalam tentang analisis konflik berbagi hasil analisisnya pada masyarakat? Sudahkah pekerja sosial yang siang dan malam melakukan melakukan intervensi pemulihan berbagi alasan mengapa dilakukan intervensi seperti ini? Pernahkah para peneliti yang mengumpulkan helai demi helai informasi kelukaan akibat konflik memberikan perhatian khusus untuk pemulihan trauma pada survivor konflik? Dan sudahkah pemerintah yang aktif dalam program rekonsiliasi membuka informasi sebenar-benarnya tentang penyebab dari konflik kekerasan? Jangan-jangan diantara kita belum ada kesepakatan tentang siapa yang harusnya bertanggungjawab pada diseminasi informasi yang ada. Atau jangan-jangan banyak pihak yang merasa bahwa masyarakat tidak penting tahu tentang penyebab dari konflik, karena toh perdamaian sudah terjadi.

Kedua, saya sendiri sepakat dengan Dr. Lambang bahwa konsep pembangunan masyarakat paska konflik tidak didasarkan pada semangat rekonsiliasi, pluralisme dan kohesi sosial. Kita seharusnya menyadari bahwa kemungkinan konsep pembangunan pada masyarakat paska konflik dilakukan seperti daerah "normal" pada umumnya yang tidak pernah mengalami konflik sebelumnya. Pemerintah, LSM dan sebuah *agency* yang terlibat dalam proses pemulihan paska konflik hendaknya memikirkan sebuah model pembangunan masyarakat paska konflik dengan berbasis pada rekonsiliasi dan integrasi sosial. Sayangnya ini tidak banyak mewarnai kebijakan pemerintah.

Kini setiap orang berbenah. Menyongsong masa depan yang diidamkan. Damai. Hidup harmoni.Tapi jangan lupa, bahwa prasyarat untuk hidup harmoni adalah kepercayaan penuh pada setiap orang baik yang dianggap kawan atau lawan. Menimbang setiap energi positif dari setiap kelompok dan menempatkannya dengan benar pada mozaik perdamaian di masyarakat. Tidak cukup komitmen, tapi penerimaan total dari setiap orang. Kita tidak butuh setiap orang untuk melupakan peristiwa yang sudah terjadi, tetapi kita butuh setiap orang berani melakukan transformasi kelukaan menjadi kerjasama dengan pondasi kepercayaan yang kuat. Sudah siapkah kita?

Transformasi relasional: dari aku, keluargaku, dan kampungku

Bagian tulisan ini menggambarkan sebuah perubahan pada diri perempuan peserta Sekolah Perempuan yang memberikan pengaruh pada perubahan anggota keluarganya dan masyarakat sekitarnya. Lederach menyebutnya sebagai perubahan pada tingkat relasional.

Dari sisi perubahan personal, saya mengamati bahwa "rasa takut" menjadi ancaman besar para perempuan. Rasa takut dapat merusak hubungan antar individu. Rasa takut juga bisa memangkas potensi-potensi perempuan. Perubahan pada tingkat individu meliputi upaya meminimalisir kerusakan ditingkat individu akibat dari konflik, dan mengembangkan potensi diri menjadi lebih baik terkait dengan emosi, intelektual maupun spiritual. Termasuk didalamnya adalah mengubah rasa takut menjadi energi positif untuk kerjasama melakukan perubahan. Proses Sekolah Perempuan membantu para perempuan menemukan kembali rasa percaya diri mereka yang terkubur oleh rasa takut. Percaya diri merupakan kunci dari upaya pembebasan diri dari "rasa takut" dan segala bentuk ketertindasan. Percaya diri dalam diri perempuan muncul sebagai manifestasi dari meningkatnya daya intelektualitas dan spiritualitas mereka. Saya melihat tingkat perubahan personal, pada level terbebas dari "rasa takut" untuk merdeka dalam hal menyampaikan pendapat, sangat bisa dilihat di Jakarta, Bogor dan Poso.

Para ibu sudah tidak takut lagi berkomunikasi dengan suami dan bahkan pejabat kampung karena merasa lebih nyaman dengan "bekal" yang diberikan di Sekolah Perempuan. Namun, ada jenis rasa takut yang masih bersemayam di benak para peserta SP di Poso, yaitu "rasa takut" berpendapat pada atasan. Focus Group Discussion (FDG) pada 19 Desember 2010 dengan anggota SP Pamona, menegaskan bahwa rasa takut masih ada karena lingkungan yang dianggap tidak setara. Konstruksi relasi hirarkis dalam gereja, banyak terefleksi ke dalam kehidupan sehari-hari. Para ibu butuh waktu yang agak panjang untuk membiasakan sebuah relasi egaliter dengan para pejabat gereja, ketika berada diluar struktur gereja.

Perubahan relasional dikategorikan di dalam rumah dan masyarakat. Kekuatan pendekatan pada kelompok ibu rumah tangga adalah potensi efek domino terhadap keluarga. Konstruksi gender istri harus ijin dan lapor suami setelah melakukan aktifitas di luar rumah, dimanfaatkan untuk mentransfer ilmu yang didapat. Pengenalan setiap individu yang berbeda dalam kelompok yang berlatar belakang perbedaan etnik, kepercayaan dan agama, diwadahi oleh kurikulum, mampu membantu setiap individu lebih mengenal dengan baik bukan saja pada karakter orang tersebut tetapi juga nilai-nilai dan praktek kebiasaan yang dipercaya pada ethnic, kepercayaan dan agama tertentu.

Pada tingkat ini, saya melihat ada dua capaian yang terus berkembang yaitu kemampuan setiap individu untuk mengenali alur-alur komunikasi efektif dengan anggota kelompok, suami, anak-anak dan juga masyarakat. Bahkan, dalam konteks Kampung Sawah, upaya yang dilakukan oleh Muji, Tuminah, Ratimah dan Patmi dalam mempromosikan dialog dan musyarakat setiap ada perselisihan, dilakukan dalam rangka membangun interdependensi (ketergantungan) dengan meminimalisir sedemikian rupa terjadinya perpecahan. Perubahan prilaku suami-suami di Pamona dan Malei untuk tidak melakukan kekerasan terhadap istri dan anak, sangat menggembirakan, meskipun masih dilandasi oleh "rasa takut" dijerat hukum.

Yang kedua, kemampuan para peserta SP dalam menyambungkan alur-alur komunikasi dengan kelompok-kelompok berbeda agama dan kepercayaan. Kunjungan ke Ahmadiyah di Jakarta dan Bogor, silaturahmi di berbagai gereja beraliran berbeda di Pamona dan kunjungan ke kelompok Muslim, adalah upaya untuk menyuburkan solidaritas dan membangun kepercayaan yang utuh di masyarakat. Meskipun ini membutuhkan tantangan sendiri di kelompok Muslim karena penolakan Ahmadiyah masih sangat kuat di Poso.

Meskipun perubahan struktural belum terlihat. Namun bibit-bibit yang telah disemai dengan mendekatkan diri dan mempromosikan kegiatan di level kelurahan di Loji-Bogor, bisa diharapkan mampu mempengaruhi kebijakan untuk melindungi masyarakat dari segala bentuk kekerasan berbasis agama karena politisasi agama. Tabungan keliling yang diinisiasi di Jakarta dan Bogor telah menjaring sekitar 90 orang perempuan baik menjadi media efektif untuk menyebarkan pesan perdamaian dan menjadi mekanisme kontrol efektif para perempuan untuk mengikis prasangka. Kolektor, seseorang yang ditugasi memungut uang yang akan ditabung, secara konsisten mendatangi satu persatu anggota. Hasil tabungan bisa secara langsung dinikmati oleh para ibu untuk membayar uang sekolah anak, berobat, membayar utang dan sebagainya. Praktek ini berhasil sedikit demi sedikit mengurangi ketergantungan para ibu rumah tangga pada rentenir. Perubahan lain yang mencolok pada solidnya bangunan solidaritas mereka antar perempuan. Penggalangan dana untuk Merapi cukup membuktikan kesolidan para ibu untuk mau memikirkan saudara-saudari yang tertimpa kemalangan.

Di Poso, upaya pengenalan budaya lokal dalam sesi belajar juga disiapkan untuk melakukan perubahan pada level budaya. Revitalisasi budaya bukan hanya pada mempopulerkan seni tradisi saja, tetapi juga mesentralkan berbagai macam aturan adat menjadi lebih berfungsi. Terutama lebih bisa memposisikan perempuan secara adil. Kasus KDRT yang menimpa salah satu anggota SP di Pamona, memberikan pelajaran pada kita untuk melakukan *mainstreaming gender* di lembaga adat. Hukum adat

juga harus ramah untuk perempuan. Revitalisasi tampaknya butuh waktu panjang, namun demikian kelompok anak-anak muda dalam sanggar Lintunyadi berhasil mengukuhkan komitmenya untuk melestarikan budaya Poso dengan menyabet juara I pada Festival Danau Poso (FDP) yang digelar pertengahan 4-10 Agustus2010.

Transformasi kepemimpinan perempuan: kolektif V.S tunggal

Perubahan kedua yang ingin saya angkat pada tulisan ini adalah perubahan pola kepemimpinan di perempuan akar rumput. Institutionalisasi gerakan perempuan menjadi agenda penting dalam proses pemberdayaan perempuan untuk secara konsisten bisa dipakai sebagai mesin produksi wacana keadilan gender dan sekaligus sebagai produksi pemimpin perempuan yang punya wawasan terbuka.

Proses pemberdayaan perempuan yang digagas oleh AMAN Indonesia lebih mengarahkan pada dua hal diatas. Proses pemberdayaan untuk menciptakan lebih banyak lagi pemimpin perempuan dan upaya untuk menguatkan peran organisasi perempuan di tingkat lokal menjadi prioritas lembaga agar benih-benih kemandirian sedini mungkin ditanamkan. Asumsi perubahan kami adalah menguatnya karakter kepemimpinan dan lembaga perempuan lokal akan membantu menumbuhkan potensi-potensi media transformasi konflik di akar rumput yang dikelolah oleh perempuan.

Terkait dengan pemunculan pemimpin-pemimpin perempuan yang baru, AMAN menerapkan model pemberdayaan yang menekankan pada kemandirian organisasi perempuan akar rumput. Di Jakarta dan Bogor, konteks bahwa minimnya pemimpin lokal, kecenderungan tergantung pada pemimpin tunggal dan sulitnya mengubah paradigma lembaga perempuan formal yang sudah ada seperti PKK, Posyandu dan majelis ta'lim, mengharuskan lembaga bergerak secara paralel antara upaya memunculkan pemimpin baru dengan pemunculan lembaga pengkaderan baru di masyarakat.

Sekolah Perempuan dipandang bukan saja sebagai media belajar, tetapi juga sebagai tempat untuk menempa ketrampilan kepemimpinan para ibu. Strategi ini cukup efektif untuk secara bertahap mentransfer prinsip-prinsip organisasi seperti transparansi dan akuntabilitas, managemen organisasi, dan managemen keuangan organisasi. Kejelasan peran setiap orang yang tergabung dalam organisasi membantu setiap individu untuk optimal melakukan peran-perannya. Inilah yang kita sebut *learning by doing* (belajar dengan melakukan), bahwa menjadi pemimpin membutuhkan wadah yang kondusif untuk secara bertahap berani mencoba dan berani gagal untuk menemukan bentuk ideal dari sebuah organisasi yang sehat.

Sekolah Perempuan Aktif dan Kreatif Loji (SPAK Loji) adalah contoh konkrit bagaimana kepemimpinan kolektif dijalankan. Meskipun masih jauh dari sempurna. Di Kelurahan Loji-Bogor, pengalaman menjadi pemimpin, disatu sisi menemukan ruang politik yang kondusif dengan dukungan penuh Ibu Lurah. Bahkan, dalam waktu kurang dari satu tahun, SPAK Loji sudah diperhitungkan keberadaannya dalam pengambilan keputusan di level kelurahan. Namun di sisi lain, dinamika masyarakat yang tinggi dalam merespon perubahan, memposisikan SPAK Loji untuk masuk dalam proses pendewasaan organisasi relatif cepat dibandingkan dengan daerah lainnya.

Cara anggota SPAK Loji, merespon isu kristenisasi bisa dijadikan ukuran untuk melihat kondisi soliditas kelompok, tidak hanya pada pimpinan lembaga. Meskipun pimpinan SPAK gagal mensolidkan barisan organisasinya untuk mendudukkan akar persoalannya, karena lebih memilih merespon secara pribadi rumor yang berkembang. Maka dalam status begini, jajaran pengurus dibawahnya dan anggota mengambil alih kendali. Ini terjadi karena tingkat penyadaran pada kordinator divisi SPAK cukup kuat, sehingga lembaga bisa dinetralisir untuk tidak terjebak dengan arus mainstream. Saya juga sangat terkesan dengan kekompakkan pada anggota SPAK yang berupaya untuk meredam fitnah yang berkembang, dengan menuturkan yang sebenarnya mereka alami.

Berkaca dari pengalaman SPAK Loji, pemimpin dalam kepemimpinan kolektif bukan segalanya. Artinya, yang disebut pemimpin bukan saja si ketua, tetapi semua anggota tim yang ada. Kuatnya jajaran pengurus dalam kepemimpinan kolektif berpotensi untuk menjaga stabilitas lembaga dari upaya penghancuran baik secara kultural maupun struktural. Artinya, ketrampilan kepemimpinan haruslah dimiliki setiap perempuan dalam posisi apapun, karena sangat bermanfaat untuk menjadi *tameng* organisasi. Dalam kasus Loji, para kordinator divisi (Upit dan Dewi), sangat bagus melakukan penguatan di internal SPAK, karena kondisi spikologis anggota kelompok berkorelasi dengan kemampuan menangkis isu apapun. Dalam konteks stabilitas lembaga, kepemimpinan kolektif menjadi mesin produksi banyak pemimpin, sehingga proses regenerasi bisa berjalan dengan baik.

Dalam hal legitimasi pengambilan keputusan, kepemimpian kolektif mendapatkan dukungan penuh dari seluruh struktur dan anggota, sehingga keputusan yang sudah diambil menjadi tanggung jawab tim. *Ngetim* (re: bekerja dalam tim) berbeda dengan berkelompok. Pola kerja kepemimpinan kolektif lebih pada pola kerja tim, dimana setiap orang dalam struktur mendapatkan peran dan fungsi sendiri-sendiri, namun masih dalam satu kordinasi. Tidak ada yang mendominasi dalam aturan tim, karena *power* dibagi merata di semua anggota tim, untuk mendapatkan hasil yang maksimal.

Yang paling penting dalam kepemimpinan kolektif dalam wilayah pengambilan keputusan. Disini instruksi tidak lagi digunakan. Musyawarah untuk mufakat diambil sebagai mekanisme paling tepat untuk pengambilan keputusan. Setiap orang dihargai suaranya dalam musyawarah dan kemudian secara rela mengambil *consensus* untuk memutuskan yang terbaik dengan menimbang tingkat risiko yang paling minim.

Kepemimpinan tunggal dianggap kurang efektif untuk membangun sebuah tim kerja yang handal, karena letak kekuasaan dan kekuatan pada satu orang yaitu pucuk pimpinan. Gambaran yang jelas ada pada model kerja PKK kebanyakan, dimana sang ketua menjadi orang yang paling sibuk, pengambil keputusan tunggal, dan merepresentasikan utuh lembaga-

nya. Dalam kepemimpinan tunggal, sering sekali potensi individu perempuan susah berkembang. Ini dikarenakan absennya mekanisme regenerasi.

Jika dalam kepemimpinan kolektif, semua orang bisa bergerak secara simultan dalam sebuah tim, maka dalam kepemimpinan tunggal, ketergantungan anggota pada yang dipimpin direproduksi. Tidak jarang kita menyaksikan sebuah lembaga mati atau kehilangan sinarnya ketika berganti pemimpin.

Epilog: transformasi sosial oleh perempuan

Perempuan dan laki-laki diciptakan dengan potensi yang sama untuk secara aktif terlibat dalam kerja-kerja transformasi sosial. Bahkan dalam Resolusi PBB 1325, secara eksplisit dijelaskan bahwa sebuah keharusan melibatkan dan memberikan dukungan pada keterlibatan perempuan dan anak-anak ke dalam proses resolusi konflik dan mekanisme perjanjian damai. Resolusi ini mengindikasikan bahwa setiap upaya untuk penyelesaian konflik kekerasan, dan proses rehabilitasi masyarakat paska konflik kekerasan, seharusnya menyertakan perempuan dan anak-anak dalam pengambilan keputusan, sehingga perspektif, kepentingan dan kebutuhan mereka terfleksikan ke dalam butir-butir perjanjian kesepahaman. Bahkan, seharusnya peran-peran *genuine* perempuan sebagai penjaga hidup keluarga atau masyarakat, yang sering dipinggirkan karena dianggap peran gender, harus diperhitungkan dalam kalkulasi potensi perdamaian yang strategis untuk digunakan.

Potensi perdamaian ini harus dikelolah menjadi energi yang lebih besar dan dikonsolidasikan dengan potensi-potensi lainnya agar *transformation from within* (perubahan dari dalam) bisa terjadi. Berkaca dari pengalaman lapangan saya, kesadaran kritis perempuan dan kuatnya organisasi perempuan sangat mendukung proses transformasi sosial di akar rumput.

Kesadaran kritis, yaitu kecakapan dan kemampuan perempuan dalam melihat aspek sistem dan struktur sebagai masalah. Kesadaran kritis didapat dari sebuah pendidikan kritis, dimana perempuan dan realitasnya

menjadi subyek. Bersama dengan Sekolah Perempuan Perdamaian, AMAN Indonesia mencoba meletakkan pondasi kesadaran kritis, yaitu dengan memberikan penyadaran bahwa perempuan itu korban dari ketidakadilan. Dalam konteks pembangunan perdamaian, penerimaan diri sebagai korban adalah proses penting untuk lebih jauh mengurai sistem dan struktur ketidakadilan yang memposisikan perempuan sebagai korban.

Tantangan paling berat dalam proses ini adalah cara berpikir *naif,* yaitu menyalahkan diri sendiri, dan *magic*, pasrah pada takdir Tuhan. Perubahan ke arah kesadaran kritis bukanlah proses yang "dilepas". Bagi saya, perubahan menuju kesadaran kritis perempuan haruslah difasilitasi dengan sebuah model pendidikan yang bisa menyasar tiga hal yaitu pemahaman (koqnitif), penghayatan (afektif) dan pengamalan (psikomotorik).

Kesadaran kritis akan melahirkan pembebasan dan pemberdayaan perempuan, sebagai bahan bakar untuk transformasi sosial. Freire memahami pembebasan adalah proses mengembalikan manusia pada hakikat sebagai pelaku atau subyek bukan penderita atau obyek (Fakih, 2001: 41).[12] Sebagai manusia sudah seharusnya setiap realitas yang melingkupinya seharusnya ditanggapi dengan sikap kritis dan daya cipta. Seseorang yang manusiawi harus mampu menjadi pencipta dari sejarahnya sendiri. Proses menjadi (becoming) ini merupakan proses panjang untuk menjadi manusia seutuhnya.

Kesadaran kritis ini harus dikonsolidasikan dalam sebuah wadah bernama organisasi. Organisasi perempuan penting untuk secara mandiri menata potensi kesadaran kritis untuk melakukan perlawanan secara legal dan sistematis akan sebuah ketidakadilan. Dengan organisasi, perlawanan akan ketertindasan perempuan dan keinginan untuk melakukan perubahan akan lebih diperhitungkan. Kolektifitas dalam organisasi akan membentuk bangunan solidaritas yang kuat pada perempuan tanpa pandang status sosial, agama, dan ethnisitas.

Perempuan pelaku transformasi sosial adalah niscaya. Dalam konteks membangun masyarakat paska konflik, keterlibatan perempuan harus didukung dengan sebuah konsep pembangunan masyarakat paska konflik

yang cermat. Misi utama dari pembangunan paska konflik adalah membentuk kehidupan baru. Artinya, segala proses perbaikan kehidupan baru mengutamakan prinsip-prinsip nir kekerasan dan mencegah perusakan kehidupan. Prinsip ini seharusnya juga terintegrasikan ke dalam praktek demokrasi kita. Sayangnya demokrasi sering terjebak pada persoalan legal formal dan prosedural kelembagaan dan organisasional.

Proses rekonsiliasi perlu mengintegrasikan antara pendekatan "menengok ke belakang" atau pencegahan konflik, dengan "menatap ke depan" atau transformasi konflik (Triyono, 2007: 78). Keduanya penting dilakukan dengan pendekatan reflektif dan tranformatif dalam praktek pembangunan dan politik demokrasi. Keduanya penting memikirkan komponen "menjaga kehidupan" agar tercipta kehidupan baru yang lebih baik. Disinilah konteks keterlibatan perempuan dalam genuinitas perdamaian menemukan tempatnya. Genuinitas peran perempuan tidak lagi spontanitas muncul dalam kondisi darurat, tetapi harus dikelolah menjadi sesuatu yang melekat dan berkelanjutan.

Kepustakaan

Soetomo. 2009. *Pembangunan Masyarakat: Merangkai Sebuah Kerangka.* Pustaka: Pelajar

Fakih, Mansour. Tanpa Tahun. *Jalan Lain: Manifesot Intelektual Organik.* Pustaka: Pelajar

Fakih, Mansour, Roem Topatimasang. 2001. *Pendidikan Popular: Membangun Kesadaran Kritis.* ReaD Book Publisher

Triyono, Lambang. 2010. Perempuan dan Perdamaian: Kontekstualisasi Peran Terkini Dalam Politik Demokrasi, artikel presented diskusi reguler AMAN Indonesia tanggal 29 April 2010

Triyono, Lambang. 2007. *Pembangunan Sebagai Perdamaian.*Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Agustina, Endah dan Maria Pakpahan. 2004. Perempuan dan Pembangunan Perdamaian di Sulawesi Tengah dan Maluku, UNDP dan Bappenas

Alice, Pollart. 2007. Women for Peace Group: Women Demonstrated Leadership in a Crisis Situation, dipresentasikan di 2007 Changing Faces Women Leadership Program tanggal 13 Juli 2007

Laporan Narasi Workshop Nasional Perempuan Muslim dan Pembangunan Perdamaian pada tanggal 22-23 Mei 2009.

Laporan penelitian ICM tentang Proses Perdamaian Aceh: Keterlibatan Perempuan tahun 2006.

Laporan Evaluasi akhir Projek EED, tanggal 17-27 Desember 2010.

Kronologi konflik Poso bisa dilihat di *http://tragediposo.busythumbs.com/entry_id/544642/action/viewentry/*. Diakses pada 10 Februari 2011

Kronologi Konflik Ambon, *http://www.tempointeraktif.com/hg/timeline/2004/04/29/tml,20040429-01,id.html*. Diakses pada 10 Februari 2011

---

1 Tertimoni ini disampaikan di workshop nasional perempuan muslim dan pembangunan perdamaian di selenggarakan oleh AMAN Indonesia di Hotel Nofus Puncak Bogor, tanggal 22-23 Mai 2009.

2 Presentasi Dr. Alice Aruhe'eta Pollard, Pemimpin dari Wome for Peace, Honiara, Kepulauan Solomon pada tanggal 13 Juli 2007 di Changging faces Program of East West Center, Hawaii

3 Mencuplik dari presentasi Dr. Alice berjudul "Women for Peace Gorup: Women Demonstrated Leadereship in A Crisis Situation" di acara Asia Pacific Women Leadership Training diselenggarakan pada tanggal 8-18 Juli 2007. Alice adalah salah satu penggerak kampanye Come home my son di Kepulauan Solomon, seorang perempuan pertama dari negaranya yang berhasil mendapatkan gelar doctor dari Australian National University. Presetasinya menceritakan tentang konflik perebutan tanah tahun 1998 yang berdampak exodus besar-besaran penduduk dari pulau Malaitan ke pulau Guadalcanal, yang kemudian dikenal dengan Revolusi Guadalcanal (GRA). Sekitar tahun 2003, perempuan-perempuan di Kepulauan Solomon menggunakan *sense of* motherhood untuk menggalang kekuatan untuk menghentikan perang dan mendorong pemerintah menggelar perjanjian perdamaian.

4 Lihat laporan narasi workshop nasional AMAN Indonesia tanggal 22-23 Mei 2009 membeberkan bentuk partisipasi perempuan dalam mempromosikan perdamaian di Aceh, Poso, Maluku dan Papua.Dari cerita para peserta workshop, peran para perempuan penjual ikan di Poso dan Maluku membuka kembali komunikasi antara Muslim dan Kristen yang membukakan pintu rekonsiliasi mereka.

5 Konflik bersenjata di Maluku dalam dua tahun saja, telah menelan korban hampir 8.000 jiwa dan lebih dari 350 ribu jiwa mengungsi.Tempo interaktif memuat kronologi konflik Ambon yang bermula dari pertengkaran warga Desa Waitele dan Hative Besar, Ambon tahun 1998. Tidak ada yang menyangka kalau peringatan HUT RMS, 25 April 2004 menghantarkan ke babak kusut konflik Ambon.Lihat di *http://www.tempointeraktif.com/hg/timeline/2004/04/29/tml,20040429-01,id.html.*

6 Konflik Poso berawal dari sebuah perkelahian anak-anak muda pada tanggal 25 Desember 1998, yang menjadi korban adalah Ridwan Ramboni, umur 23 tahun, agana Islam, suku Bugis palopo. Yang melakukan penganiayaan adalah Roy Runtu Bisalemba, umur 18 tahun, agama Kristen protestan, suku pamona.Kemudian timbul reaksi di kalangan remaja masjid dan melakukan pembalasan.Ditunggangi dengn kepentingan politik menjelang Pilkada, konflik berubah menjadi komunal dan menelan ribuan orang menjadi korban. Selengkapnya kronologi konflik bisa dilihat di *http://tragediposo.busythumbs.com/entry_id/544642/action/viewentry/*

7 Titian Perdamaian (ITP) adalah sebuah LSM yang bekerja pada wilayah rekonsiliasi konflik. ITP melakukan pendokumentasian bagaimana proses perdamaian di Poso di mulai. ITP juga terlibat dalam gerakan BakuBai di Maluku pada saat konflik kekerasan pecah di Maluku. Lihat website mereka *http://www.titiandamai.or.id/*

8 Presentasi Soraya Kamaruzama di Workshop Nasional AMAN Indonesia pada tanggal 22-23 Mei 2009 menjelaskan bagaimana Flower Aceh memulai mengukuhkan wacana perdamaian dan menentang tidak langsung wacana referendum pada saat konflik.

9 Lihat buku Proses Perdamaian Aceh: Keterlibatan Perempuan oleh ICM dengan dukungan dari UNIFEM

10 Makalah Dr. Lambang Triyono Perempuan dan Perdamaian: Kontekstualisasi Peran Terkini Dalam Politik Demokrasi dipresentasikan pada diskusi reguler di AMAN Indonesia pada tanggal 29 April 2010, menjelaskan konsep genuinitas perempuan dalam masa konflik dan paska konflik.

11 Lihat di Soetomo, 2009, Pembangunan Masyarakat: Merangkai Sebuah Kerangka, Pustaka Pelajar. Bab I dari buku ini menjelaskan tentang pembangunan masyarakat sebagai proses perubahan. Oleh karena perubahan sosial adalah basis dari pembangunan masyarakat tersebut maka berbagai prinsip, teori dan kecederungan umum proses perubahan sosial dapat digunakan untuk menjelaskan fenomena perkembangan atau pembangunan masyarakat ini. Hal 42

12 Lihat di Buku Pendidikan Populer: Membangun Kesadaran Kritis, 2001 yang ditulis oleh Mansur Fakih, Roem Topatimasang, dan Toto Raharjo.

-oo0oo-

ANCAMAN *HUMAN SECURITY* PEREMPUAN DAN *CIVIL SOCIETY* INDONESIA

Linda Dwi Eriyanti

Pengantar

Sejak era reformasi, perbincangan mengenai *civil society* di Indonesia tidak pernah sepi, baik dikalangan akademisi, NGO, media, dan masyarakat secara luas. Masyarakat sipil adalah terjemahan dari istilah Inggris *civil society*, mengambil dari bahasa Latin *civilas societas*. Konsep *civil society* ini lahir pada abad ke-17, sezaman dengan lahirnya liberalisme politik dan agama di Eropa. Menurut A. Holl, *civil society* menekankan pada adanya ruang publik yang bebas (*the free public sphere*), di mana individu dan kelompok dalam masyarakat dapat saling berinteraksi dengan semangat toleransi. Beberapa hal penting yang perlu dicatat disini bahwa *civil society* mensyaratkan keterlibatan warga laki dan perempuan dalam tindakan kolektif dalam wilayah publik yang didalamnya tertampung berbagai entitas dengan berbagai kepentingan, untuk mencapai kebaikan bersama.[1]

Ketidakadilan gender

Hingga saat ini budaya patriarkhi yang seringkali merugikan kaum perempuan masih mendominasi di seluruh dunia, di negara maju dan terlebih lagi di negara berkembang.Budaya patriarkhi yang seringkali dilatarbelakangi agama dan keyakinan tertentu, terus direproduksi masyarakat melalui berbagai media, dan bahkan seringkali dilegitimasi oleh sistem yang ada, termasuk oleh negara yang seharusnya melindungi hak semua warganegaranya termasuk perempuan.

Manifestasi ketidakadilan gender bagi perempuan dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Pada sektor budaya, perempuan terkungkung dengan *stereotype* yang dilekatkan pada dirinya untuk tidak keluar dari peran domestiknya.
2. Dalam sektor publik maupun domestik perempuan seringkali menjadi korban tindak kekerasan
3. Dalam bidang ekonomi, perempuan mengalami marginalisasi dan harus menanggung beban ganda jika ingin berkiprah di ruang publik.
4. Dalam bidang politik, perempuan selalu menempati posisi sub-ordinan, baik di struktur pemerintahan, maupun di tingkat perwakilan rakyat. Sebagai warga negara. Perempuan juga hanya ditempatkan sebagai obyek dalam setiap kebijakan pemerintah yang memang seringkali menjadi monopoli laki-laki.[2]

Human security perempuan

UNDP Report 1994 mengkategorikan *human security* dalam tujuh dimensi, yaitu: *economic security*, *food security*, *health security*, *environment security*, *community security*, *personal security*, dan *political security*.[3] Dari keseluruhan kategori tersebut, ancaman *human security* yang terburuk adalah yang tercermin dalam kehidupan perempuan, baik mereka yang berada di negara maju dan terlebih lagi di negara berkembang. Ancaman yang menimpa perempuan membayangi perempuan dari dia lahir sampai ke liang kubur. Dalam rumah tangga, mereka yang terakhir makan. Di sekolah, mereka adalah terakhir untuk dididik. Di tempat kerja, mereka adalah terakhir untuk dibayar dan yang pertama untuk dipekerjakan. Dan dari masa kanak-kanak sampai dewasa, mereka dilecehkan karena jenis kelamin mereka. Perempuan yang terdidik dan mencari nafkah di ruang publik akhirnya mendapatkan beban ganda. Jutaan perempuan sekarang menjadi kepala keluarga, satu dari tiga rumah tangga di dunia secara keseluruhan, dan setengah dari beberapa Negara di Afrika, dimana perempuan memproduksi hampir 90% dari makanan. Namun demikian kematian

perempuan akibat kurang gizi dan perawatan kesehatan, serta AKI masih tinggi di banyak negara.[4]

Indikator yang mengejutkan terkait dengan *personal security* perempuan adalah ketidakamanan gender dan kekerasan fisik. Baru-baru ini diperkirakan bahwa sepertiga istri di negara berkembang mengalami kekerasan fisik dalam rumah tangga. Satu dari 2.000 perempuan di dunia dilaporkan telah diperkosa. Di Amerika Serikat, lebih dari 150.000 kasus perkosaan yang dilaporkan pada tahun 1993 saja. Pelecehan seksual di tempat kerja menjadi sesuatu yang umum. Di India, kelompok-kelompok perempuan menyatakan bahwa ada sekitar 9.000 kematian setiap tahun terkait maskawin.[5]

Data lainnya yang juga dapat dijadikan rujukan adalah di Amerika Serikat misalnya, sepertiga perempuan dibunuh setiap tahun dibunuh oleh pasangan hidup mereka. Sementara di Afrika Selatan, seorang perempuan dibunuh setiap 6 jam oleh pasangan hidup mereka. Di India, berdasarkan data pada tahun 2007 ada 22 perempuan yang dibunuh setiap hari karena persoalan mas kawin. Dan di Guatemala, dua perempuan dibunuh, rata-rata, setiap hari.[6]

Kasus lainnya adalah adanya 140 juta anak perempuan dan perempuan di dunia telah mengalami *genital mutilation*, dengan lebih dari 3 juta anak perempuan di Afrika setiap tahunnya. Mereka sangat riskan karena berada pada resiko kematian karena pendarahan dan alat-alat yang tidak steril. Lebih dari 60 juta anak di seluruh dunia perempuan menjadi pengantin sebelum usia mereka mencapai 18 tahun, terutama di Asia Selatan (31, 1 juta) dan sub-Sahara Afrika (14.1 juta). Untuk kasus kekerasan seksual terhadap perempuan dan anak perempuan, diperkirakan terdapat 150 juta anak-anak di bawah 18 tahun menderita beberapa bentuk kekerasan seksual pada tahun 2002.[7]

Bentuk-bentuk ketidakadilan gender

Setidaknya ada lima bentuk ketidakadilan gender yang dialami perempuan Indonesia, yakni:

1. Kekerasan terhadap perempuan

Kekerasan terhadap meliputi perkosaan, serangan fisik, pelacuran, pornografi, pemaksaan KB, kekerasan terselubung, pelecehan seksual, *traffcking*. Berbagai bentuk kekerasan juga terjadi di banyak tempat-kekerasan domestik dalam rumah tangga, pelecehan seksual terhadap anak perempuan di sekolah-sekolah, pelecehan seksual di tempat kerja, pemerkosaan oleh suami atau orang asing, kekerasan terhadap perempuan di camp-camp pengungsi atau sebagai sasaran dalam taktik perang karena dianggap dalam mengalahkan sebuah bangsa akan lebih menyakitkan dan lebih mudah menghancurkan sebuah bangsa dengan menghancurkan para perempuan dan anak perempuan mereka.

2. Beban ganda perempuan

Peran dalam masyarakat dibagi menjadi produktif, reproduktif, memelihara masyarakat, politik masyarakat.Perempuan umumnya memiliki tiga peran; produktif, reproduktif, memelihara masyarakat. Sementara peran politik dalam masyarakat lebih dominan laki-laki. Ketidakadilan yang muncul disini adalah bahwa perempuan memiliki beban untuk mengurus permasalahan domestik. Ketika perempuan juga berkiprah diruang publik dia mendapatkan beban ganda. Dalam konteks hubungan internasional perempuan di negara-negara dunia ketiga mendapatkan beban ganda juga terkait posisinya sebagai perempuan dan terlebih sebagai warga negara dunia ketiga yang dalam struktur internasional selalu terhegemoni negara-negara maju.

3. Marginalisasi perempuan

Perempuan seringkali mengalami kesulitan mengakses sumber-sumber ekonomi seperti tanah, kredit dan pasar. Di banyak negara, jarang program pemberdayaan ekonomi yang menyentuh perempuan. Seiring dengan globalisasi, eksploitasi terhadap perempuan juga terjadi lebih masif. Perempuan dalam fungsi reproduksi dianggap memiliki peran penting sebagai pencetak tenaga kerja baru. Selain itu kapitalisme mendorong perempuan untuk masuk ke kerja produktif, dengan menyatakan bahwa kerja-kerja

yang dilakukan perempuan di rumah tangga tidak bernilai ekonomis. Disini eksploitasi perempuan dimulai. Perempuan dengan tingkat pendidikan rendah dan penampilan fisik yang tidak menarik dijadikan buruh dengan upah murah. Berikutnya perempuan dengan kategori menarik dijadikan alat untuk pemasaran sebagai bintang iklan, dan disini perempuan hanya dilihat secara fisik yang akhirnya diidentikkan dengan barang yang diiklankan. Dengan asumsi perempuan banyak dirumah, banyak melihat iklan, dan yang dianggap memiliki tanggungjawab terhadap belanja rumah tangga, perempuan diarahkan untuk menjadi konsumtif dan menjadi korban produsen dan pengiklan.

Diskriminasi di sektor ekonomi diantaranya: *pertama,* perempuan terdiskriminasi untuk mendapatkan kesempatan bekerja di sektor publik, karena budaya menempatkan perempuan sebagai pengelolaan rumah tangga. *Kedua,* perempuan terdiskriminasi atas kesempatan kerja karena rata-rata perempuan memiliki tingkat pendidikan dan ketrampilan lebih rendah dari laki-laki. *Ketiga,* pekerja perempuan yang bekerja dengan jenis pekerjaan dan dalam jangka waktu yang sama seringkali digaji lebih rendah dari laki-laki. *Keempat,* hak perempuan terkait dengan status pernikahan dan fungsi reproduksinya tidak terjamin di dunia kerja, misalnya tidak diberikannya cuti haid, hamil, melahirkan, bahkan rawanpemecatan. *Kelima,* perempuan sulit untuk mengakses ke input produktif, seperti kredit dan bantuan lain. *Keenam,* perempuan tidak memiliki kontrol dan kuasa atas pendapatan yang diperoleh dalam keluarga. *Ketujuh,* perempuan terdiskriminasi dalam mayoritas program-program pemberdayaan masyarakat, sulit bagi perempuan untuk mengakses pelatihan, bantuan layanan pertanian, dukungan teknologi, juga bantuan pemasaran.[8]

4. Subordinasi perempuan

Perempuan tidak memiliki peluang untuk mengambil keputusan bahkan yang menyangkut dirinya. Penomorduaan perempuan terjadi dalam berbagai hal. Dalam bidang politik, perempuan selalu menempati posisi subordinan, baik di struktur pemerintahan, maupun di tingkat perwakilan rakyat. Sebagai warga negara, perempuan juga hanya ditempatkan sebagai

obyek dalam setiap kebijakan pemerintah yang memang seringkali menjadi monopoli laki-laki.

5. *Stereotype* terhadap perempuan

Perempuan sering digambarkan pada bentuk-bentuk yang belum tentu benar, bahwa perempuan adalah penggoda, sumber kesalahan, sehingga seringkali muncul upaya-upaya untuk membatasi perilaku perempuan bahkan pengkriminalisasian tubuh perempuan. Demikian pula dengan adanya pemilahan sifat feminin dan maskulin dimana sifat feminin seringkali dilekatkan pada diri perempuan dan sifat maskulin seringkali dianggap sebagai sifat laki-laki. Sehingga bila ada seorang yang bersikap tidak sesuai dari sifat-sifat yang sudah dilekatkan pada dirinya oleh masyarakat maka dia diangggap menyimpang atau salah. Yang menjadi persoalan adalah bahwa munculanggapan sikap yang positif adalah sifat maskulin, dan sifat yang negatif adalah sifat feminin yang sering dilekatkan pada perempuan.

Analisa dampak ketidakadilan gender bagi perempuan

1. Perempuan dan *economic security*

UNDP Report 2009 menempatkan Indonesia pada urutan 69 dari 182 negara dalam *Human Poverty Index*, dengan 70% kelompok miskin di Indonesia adalah perempuan. 17% penduduk Indonesia hidup dibawah garis kemiskinan menurut standard kemiskinan nasional, yakni dengan pendapatan di bawah 200.000/bulan. 6,7 % penduduk diperkirakan tidak akan hidup hingga 40 tahun, dan 28 % balita tumbuh dalam kondisi berat badan kurang.[9]

Jumlah kaum perempuan Indonesia dewasa ini diperkirakan mencapai 50, 3% dari 238,452,952 total penduduk. Dari jumlah ini, kaum tani diperkirakan berjumlah 70% dari total penduduk atau lebih dari 150 juta jiwa. 56, 52% diantaranya adalah tani gurem yang mengolah tanah kurang dari 0, 4 ha. Akses kaum perempuan desa yang jumlahnya 58% ini terhadap kepemilikan tanah jauh lebih rendah dari kaum lelaki. Para perempuan mayoritas bekerja sebagai buruh tani dan buruh kebun (69, 32% dari 47, 67% tenaga kerja di pedesaan). Dalam masalah pengupahan, perempuan

selalu diberikan upah yang jauh lebih rendah dari kaum lelaki untuk pekerjaan yang sama, dimana laki-laki memperoleh upah sekitar 40% lebih tinggi dibanding perempuan.[10]

Saat ini sekitar 60% dari total perempuan Indonesia menjadi tulang punggung keluarga mereka. Jumlah perempuan yang berusaha sendiri berkisar antara 32-34%; yang berusaha sendiri dengan bantuan anggota keluarga atau buruh tak tetap berkisar antara 21-26%; yang menjadi buruh sekitar 31-32%. Berdasarkan data statistik tahun 2009, jumlah perempuan yang bekerja tanpa dibayar mencapai jumlahnya antara 68-73% atau sekitar 18 juta orang, atau separuh dari jumlah perempuan yang bekerja. Sedangkan permpuan yang bekerja mandiri, jumlahnya hampir mencapai separuhnya, namun pekerjaan tersebut umumnya di sektor informal.[11]

Direktur Jenderal Pendidikan Nonformal dan Informal Kemendiknas, menyatakan jumlah perempuan buta aksara sekitar 6,5 juta orang, dari data angka buta aksara per Desember 2009, sebesar 8,2 juta orang.[12] Demikian pula tingkat kesenjangan pendidikan yang ditempuh, semakin tinggi tingkatannya semakin tinggi pula kesenjangan partisipasi laki-laki dan perempuan.

Perempuan yang menjadi buruh dibayar murah di kantong-kantong industri maupun menjadi pekerja di sektor rumah tangga. Mereka dibayar murah, masih ada yang tidak diberikan haknya akan cuti haid dan melahirkan, selain banyak juga yang tidak mendapatkan tunjangan bagi keluarganya. Kondisi perempuan yang sudah termiskinkan diperparah dengan kebijakan pemerintah yang juga tidak pro kepada masyarakat miskin, misalnya saja dengan tingginya tarif pelayanan publik.

2. Perempuan dan *food security*

Di Indonesia ada 20 juta penduduk mengalami kelaparan di samping 210 juta penduduk lainnya yang tidak mengalami kelaparan. Wakil Menteri Pertanian Republik Indonesia, Dr. Ir. Bayu Krisnamurti, M.Sc. mengatakan, mayoritas penduduk kekurangan pangan dan kelaparan berada di pedesaan, dengan kondisi kualitas sumber daya manusianya relatif rendah.[13]

Berdasarkan data dari media massa seperti Koran Tempo, Kompas, Media Indonesia dan Republika, menyebutkan bahwa balita penyandang busung lapar kurang lebih berjumlah: 66.685 di NTT, 164 di Kendari, 529 di Purwakarta, 255 di Bogor, 40 di Makassar dan 1.456 di Jawa Tengah. Sedangkan di propinsi Nusa Tenggara Barat (NTB), anak balita yang menderita busung lapar mencapai 10 persen dari total anak balita. Menurut hasil Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas), di NTB ada sekitar 498.000 anak balita. Dengan demikian, sekitar 49.000 anak balita diantaranya menderita gizi buruk atau bahkan busung lapar.[14]

Kaitannya dengan kemiskinan dan kelaparan yang terjadi di Indonesia tersebut, Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) pun menyebutkan data yang juga cukup mengkhawatirkan, yaitu mengenai 20 juta perempuan di Indonesia yang hidup miskin. Bahkan setelah krisis moneter jumlah perempuan miskin tersebut meningkat menjadi 40 juta orang. Lalu karena kemiskinan tersebut, dari 11 ribu kelahiran anak Indonesia setiap harinya yang lahir dari perempuan miskin tadi, 800 orang diantaranya meninggal dalam usia belum lima tahun.[15]

3. Perempuan dan *health security*

Angka Kematian Ibu (AKI) karena hamil, melahirkan, dan masa nifas di Indonesia tertinggi se-Asia Tenggara, yakni 470 kematian per 100.000 kelahiran. Penyebab kematian ibu diantaranya pendarahan, infeksi, kurang gizi dan kurang darah, status perempuan yang rendah, tingkat pendidikan kurang, serta status sosio ekonomi yang juga rendah. Kondisi ini diperparah dengan rendahnya status gizi perempuan yang ditunjukkan dengan angka penderita anemia yang juga tinggi.Dalam hal ini kesehatan reproduksi bukan semata masalah kesehatan fisik, tetapi juga mental dan sosial. Tingginya AKI ini berkait dengan tingkat pelayanan dasar yang diterima masyarakat, minimnya akses masyarakat terhadap pelayanan kesehatan dasar dan beberapa hal terkait lainnya. Saat ini anggaran kesehatan di Indonesia hanya 5, 3 % dari total APBN, dan diikuti dengan ketimpangan alokasi anggaran, dimana warga miskin dijatah 7500/bulan, sedangkan anggota DPR mendapat sekitar 15 juta/bln.[16]

Usia kehamilan pertama ikut berkontribusi kepada kematian ibu di Indonesia. Data SKIA 2008 menunjukkan umur median kehamilan pertama di Indonesia adalah 18 tahun. Sebanyak 46% perempuan mengalami kehamilan pertama di bawah usia 20 tahun, di desa lebih tinggi (51%) daripada di kota (37%) (GOI & UNICEF, 2008). SDKI 2008 melaporkan 57,4% Pasangan Usia Subur menggunakan alat kontrasepsi dan sebanyak 9,21% PUS sebenarnya tidak ingin mempunyai anak, tetapi tidak memakai kontrasepsi. Mayoritas akseptor KB adalah perempuan, dan kemiskinan menjadi sebab utama rendahnya daya beli terhadap alat dan pelayanan kontrasepsi.[17]

Permasalahan lain yang masih harus dihadapi perempuan adalah mahalnya ongkos berobat, mahalnya harga obat, terbatasnya layanan kesehatan yang bisa diakses. Ditambah lagi tingkat pengetahuan perempuan tentang kesehatan reproduksi rendah, dan terbatasnya sarana kesehatan spesifik perempuan.

Sementara itu terkait dengan HIV/AIDS, jumlah perempuan yang terinfeksi HIV/AIDS di Indonesia terus meningkat dengan cepat. Pada tahun 2008, terdapat sekitar 4750 yang terinfeksi HIV/AIDS. Laporan dari United National AIDS mengatakan diperkirakan 50 juta perempuan Asia beresiko terinfeksi HIV/AIDS dari pasangan intim mereka. Sejumlah bukti dari negara-negara Asia menunjukan bahwa perempuan-perempuan ini berstatus menikah atau memiliki hubungan dengan laki-laki yang memiliki perilaku seksual beresiko tinggi.[18]

4. Perempuan dan *environment security*

Kegiatan industry, terutama sektor perkebunan, pertanian, dan pertambangan yang dilakukan perusahaan raksasa dan TNCs menjadi salah satu penyebab kerusakan lingkungan. Penebangan hutan besar-besaran oleh industri kayu untuk memenuhi kebutuhan ekspor, eksploitasi berlebihan atas air, dan proyek penghutanan kembali yang tidak tepat juga semakin memperburuk kondisi lingkungan yang ada. Penggunaan pupuk dan obat-obatan kimia dalam produksi pertanian (revolusi hijau) menyebabkan ke-

seimbangan organis tanah terganggu. Aliran-aliran beracun seperti dioksin, pestisida, organoklorin, minyak, asam, alkali, dan logam berat dari pabrik, pertambangan telah mengkontaminasi banyak wilayah di Indonesia.

Akibat yang ditimbulkan akibat kerusakan hutan diantaranya adalah masyarakat yang sebelumnya memiliki sumber-sumber air bersih, ketika terjadi kekeringan, mereka harus mengambilnya di tempat yang jauh, sedangkan beban mengambil air banyak dilakukan oleh perempuan dan anak. Bahkan saat ini 20 % masyarakat Indonesia tidak menggunakan air bersih,[19] dan ini berdampak pada kesehatan reproduksi perempuan, juga menyebabkan penyakit kulit, muntaber, dan penyakit menular lainnya mewabah. Perempuan juga kehilangan sumber pendapatan ekonomi dari hasil-hasil hutan yang selama ini dikelola secara bersama oleh masyarakat.

Bagi perempuan kerusakan lingkungan di kawasan industri Mobil Oil (Aceh), Freeport (Papua), Newmont Minahasa (Sulawesi Utara), dan Newmont Nusa Tenggara (NTB) berdampak berlipat ganda dan berefek domino ketika model kekerasan yang patriarkhi dan militeristik berpadu dengan faktor kekuatan modal internasional. Di desa Buyat Pantai, Sulawesi Utara, lokasi pembuangan limbah penambangan emas PT Newmont Minahasa misalnya, beberapa perempuan dan anak-anak seperti kehilangan harapan hidup karena tidak mampu lagi menghadapi proses pemiskinan akibat hancurnya perairan tempat menangkap ikan.[20] Bagi perempuan kehilangan wilayah kelola memiliki dampak pada semakin tingginya beban kerja dan menurunkan pendapatan yang berdampak pada kesehatan, pendidikan, dan kekerasan. Perempuan dalam masyarakat patriarki merupakan tulang punggung mengelola rumah tangga sehingga merupakan pihak yang paling merasakan penderitaan tersebut.

Dalam aturan hukum pengelolaan lingkungan hidup, seperti kasus terbitnya Perpu Nomor 1 Tahun 2004 yang memberikan ijin kepada perusahaan tambang untuk membuka tambang terbuka di kawasan hutan lindung berdampak pada kerusakan lingkungan dan lebih jauh berdampak pada penderitaan perempuan.[21] Permasalahan lingkungan lain yang harus dihadapi perempuan diantaranya adalah drainase masih buruk, buruknya

pengelolaan sampah, juga kurangnya penanganan banjir dan bencana lain akibat kerusakan lingkungan.

5. Perempuan dan *community security*

Komnas Perempuan mencatat selama tahun 2009, kekerasan terhadap perempuan di ranah komunitas paling banyak terjadi di wilayah Jawa 3429 kasus, Sumatera 1305 kasus dan NTT 858 kasus. Selebihnya, kekerasan berbasis komunitas ini juga dijumpai di berbagai wilayah lain: NTB 420 kasus, Sulawesi 322 kasus, Kalimantan 121 kasus, Papua 9 kasus, Bali 70 kasus, Aceh 50 kasus dan Maluku 99 kasus.[22] Ancaman ini berupa tindakan diskriminatif terhadap komuniutas perempuan yang dilakukan oleh budaya tertentu, agama tertentu, maupun oleh negara melalui beberapa perangkat aturannya.

6. Perempuan dan *personal security*

Tenaga Kerja Indonesia yang tersebar di 30 negara dengan jumlah sekitar 8.739.046 orang, pada 2009 telah menyumbang pemasukan total 6.615.718.900,56 dolar AS. 97, 2% tenaga kerja Indonesia di luar negeri adalah perempuan.[23] BNP2TKI pada tahun 2009 menangani sekitar 7.709 kasus. Dari jumlah itu, terdapat 5.403 kasus deportasi dari Malaysia, dan 644 kasus PHK sepihak yang terjadi di Aljazair sebagai akibat krisis global. Kasus di Timur Tengah jumlahnya 1.634 kasus.[24] LSM *Migrant Care* melaporkan jumlah pekerja migran yang meninggal dunia saat bekerja di luar negeri pada tahun 2009 mencapai 1.018 orang, 67 % di antaranya meninggal dunia di Malaysia. Sedikitnya 2.878 pekerja migran mengalami kekerasan pada tahun yang sama.[25]

Dalam kasus traficking, perempuan dan anak perempuan merupakan 80 persen dari sekitar 800.000 orang diperdagangkan setiap tahun, dan mayoritas (79%) adalah mereka yang diperdagangkan untuk dieksploitasi seksual.[26]

KDRT juga merupakan salah satu ancaman *personal security* perempuan Indonesia. Data tahun 2009 menunjukkan adanya 25.522 kasus KDRT yang ditangani oleh 215 lembaga, termasuk institusi penegak

hukum, rumah sakit, dan organisasi masyarakat pengada layanan.[27] KDRT yang dialami perempuan mayoritas adalah kekerasan ekonomi yaitu sebanyak 6.800 orang dari 46.882 kasus kekerasan terhadap istri dan mayoritas korban kekerasan seksual adalah perempuan di bawah umur, yaitu sebanyak 469 orang dari 1.870 kasus.[28]

Dalam catatan tahunan pada tahun 2008, Komisi Nasional Perempuan mencatat peningkatan jumlah kekerasan meningkat 213 persen dan mencapai angka 54.425 kasus. Sedangkan pada tahun 2009 angka kekerasan mencapai 143.586 orang, angka ini meningkat sebesar 263% dibandingkan tahun 2008.[29] Hal ini diperparah dengan posisi perempuan yang lemah di hadapan hukum terutama dalam kasus perkosaan, perzinahan, kekerasan, warisan, dan pekerjaan.

7. Perempuan dan *political security*

Meski jumlah perempuan di Indonesia lebih banyak dari laki-laki, namun kenyataannya angka keterwakilan perempuan di DPR masih rendah. Jumlah penduduk Indonesia 240 juta, jumlah perempuan dari total populasi adalah 51%. Indonesia menempati urutan 93 dalam *Gender Related Index* dan urutan 96 dalam *Gender Empowerment Measure*. Jumlah perempuan anggota DPR untuk periode 2009-2014 di Indonesia saat ini berjumlah 101 orang atau 18,4% meningkat dari tahun 2004-2009 lalu yang berjumlah 62 orang atau 11,27% dengan 14 % perempuan yang duduk sebagai pajabat publik, dan 48% perempuan yang bekerja sebagai tenaga teknis dan profesional.[30] Hal ini berimbas pada kebijakan dan keputusan politik yang mengabaikan suara perempuan.

Ancaman *political security* yang dialami perempuan Indonesia berupa kekerasan yang dilakukan oleh aparat negara, atau yang terjadi karena kebijakan diskriminatif, atau pengabaian yang dilakukan oleh negara, dalam beragam bentuknya. Selama tahun 2009, 54 korban melaporkan kekerasan yang terkait dengan *political security*, 29 kasus dari NTB, 12 dari Jawa Timur, 6 dari Jawa tengah, dan beberapa dari Sumatera, NAD, Bangka dan Belitung. Sedangkan tindak kekerasan yang dialami oleh korban

mencakup: intimidasi, pengabaian, pengejaran PSK, perceraian sepihak dengan saksi palsu, pelarangan ikut ujian nasional karena hamil, pelecehan seksual yang dilakukan oleh aparat negara, penyiksaan dan penganiayaan oleh aparat negara.[31]

Ancaman *political security* yang lain adalah banyaknya perda diskriminatif di berbagai wilayah di Indonesia. Komisi Nasional Perempuan bahkan menemukan terdapat sekitar 154 Perda yang diskriminatif selama sepuluh tahun terakhir. Dari jumlah itu, 64 di antaranya merupakan peraturan yang merugikan langsung perempuan. Perda diskriminasi perempuan tersebut berupa ketentuan wajib berjilbab bagi pegawai. Terdapat 21 daerah yang mengeluarkan peraturan daerah tentang tata cara berpakaian dengan kewajiban mengenakan jilbab bagi pegawai negeri. Ketentuan wajib berjilbab tersebut dinilai melanggar jaminan kebebasan berekspresi bagi perempuan. Komnas Perempuan juga mencatat terdapat 38 kebijakan daerah berupa aturan pemberantasan prostitusi yang dinilai diskriminatif karena mengkriminalisasikan perempuan. Terdapat juga empat kebijakan daerah tentang buruh migran yang merugikan perempuan.[32]

Penutup

Ketidakadilan gender yang terjadi di Indonesia membuat perempuan berada pada posisi yang tidak menguntungkan. Ketidakadilan itu terjadi di semua sektor kehidupan perempuan. Bahkan negara yang harusnya melindungi perempuan sebagai warga negara seringkali justru mendiskriminasikan perempuan dalam banyak kebijakan dan aturan yang dibuatnya.

Ancaman yang dialami perempuan Indonesia masih sangat buruk, dan hal ini bisa dilihat dari banyak indikator dalam tujuh dimensi *human security*. Angka kemiskinan di Indonesia masih sangat tinggi, dan mayoritas yang ada didalamnya adalah perempuan. Hal itu akhirnya berpengaruh kepada tingkat kesehatan dan ketahanan pangan perempuan, yang akhirnya juga berimbas pada kehidupan anak-anak yang berada dalam pengasuhan perempuan. Permasalahan lingkungan yang semakin rumit di negara ini

juga memiliki imbas yang signifikan terhadap kehidupan perempuan yang memiliki tanggungjawab pengelolaan rumah tangga.

Perempuan di dalam komunitasnya juga masih terancam, baik oleh komunitas lain maupun oleh negara. Kekerasan terhadap perempuan dalam berbagai bentuk mengancam perempuan dimanapun perempuan beraktifitas, di dalam rumah maupun di ruang publik. Banyak produk hukum yang dihasilkan oleh negara juga tidak kalah seksis, perempuan didiskriminasikan oleh aturan hanya karena dia perempuan.

Keberadaan *civil society* di Indonesia bukan dimaksudkan mewakili seluruh kepentingan individu atau kelompok. Juga tidak berusaha menampilkan seluruh kepentingan pribadi atau komunitas. Oleh karenanya kesetaraan, keadilan dan pelibatan perempuan dalam semua aktifitas di semua tingkatan masyarakat menjadi mutlak diperlukan dalam kerangka *civil society* di Indonesia.

Kepustakaan

Eriyanti, Linda Dwi. 2008. P*enghapusan Diskriminasi Ekonomi Terhadap Perempuan Melalui Gender Budgeting diPropinsi NTT*, penelitian, Fisipol UNEJ.

Fakih, Mansour. 2008. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Heroepoetri, Arimbi R. Valentina. 2004. *Percakapan Tentang Feminisme vs Neoliberalisme,* Jakarta, WATCH Indonesia dan Institut Perempuan.

Simatauw, Meentje, Leonard Simanjuntak, Pantoro Tri Kuswardono.2001. *Gender & Pengelolaan Sumber Daya Alam: Sebuah Panduan Analisis.* Yayasan PIKUL.

Tak Hanya Di Rumah: Pengalaman Perempuan Akan Kekerasan Di Pusaran Relasi Kekuasaan Yang Timpang, Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan, Komnas Perempuan, Jakarta, 7 maret 2010.

Jurnal Perempuan, edisi 42, tahun 2005. *Mengurai Kemiskinan, Dimana Perempuan?*

Jurnal Perempuan, edisi 46, tahun 2006. *Sudahkan Anggaran Kita Sensitive Gender?*

Jurnal Perempuan, edisi 46, tahun 2006.

http://dedisyaputra.wordpress.com, diakses pada 20 Juni 2010
http://haideakiri.wordpress.com, diakses pada 20 Juni 2010
http://www.kompas.com, diakses pada 19 Juni 2010
http://staff.blog.ui.ac.id/zahidayat, diakses pada 20 Juni 2010
http://www.suaramerdeka.com, diakses pada 19 Juni 2010
http://www.bappenas.go.id, diakses pada 22 Juni 2010
http://www.hdr.undp.org, diakses pada 19 Juni 2010
http://www.kesrepro.info, diakses pada 19 Juni 2010
http://www.komnasperempuan.or.id, diakses pada 19 Juni 2010
http://www.pikiran-rakyat.com, diakses pada 19 Juni 2010
http://www.rahima.or.id, diakses pada 20 Juni 2010
http://www.surya.co.id, diakses pada 20 Juni 2010
http://www.tempointeraktif.com, diakses pada 19 Juni 2010
http://www.undp.org, diakses pada 20 Juni 2010
http://www.bnp2tki.go.id, diakses pada 22 Juni 2010
http://www.yjp.or.id, diakses pada 22 Juni 2010
http://www.bisnisbali.com, diakses pada 10 Januari 2011

---

1 Baihaqi, Imam, PNPM Mandiri Perkotaan dan Peran Perempuan dalam Perwujudan *civil society http://www.bisnisbali.com/2010/11/11/news/opini/x.html*
2 Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, 2008.
3 New Dimensions of Human Security, *http://hdr.undp.org/en/media/hdr_1994_en_chap2.pdf.*
4 UNDP Report 1994, *http://www.undp.org*
5 Ibid
6 UNDP Report Tahun 1994
7 Jurnal Perempuan Online, *www.yjp.or.id*
8 Linda Dwi Eriyanti, *Penghapusan Diskriminasi Ekonomi Terhadap Perempuan Melalui Gender Budgeting di Propinsi NTT*, Penelitian, FISIPOL UNEJ, 2008.

9 UNDP Report Tahun 2009.
10 BPS-KPP, *Pembangunan Manusia dan Kesetaraan Gender: Peta dan Disparitas Pencapaian Antar Wilayah; Indeks Pemberdayaan Gender*, 2005 dalam Jurnal Perempuan, edisi 46, tahun 2006.
11 "Care Economy" Kontribusi Perempuan Indonesia untuk Pembangunan, *http://www.bappenas.go.id/node/152/1648/care-economy-kontribusi-perempuan-indonesia-untuk-pembangunan/*
12 6,5 Juta Perempuan Indonesia Buta Huruf, 25 Februari 2010, *http://staff.blog.ui.ac.id/zahidayat/2010/02/25/65-juta-perempuan-indonesia-buta-aksara/*
13 20 Juta Penduduk Alami Kelaparan, Minggu, *13/06/2010 - 14:54, http://www.pikiran-rakyat.com/node/115761.*
14 Press release Jaringan Solidaritas untuk Penanggulangan Busung lapar 2005, dalam Jurnal Perempuan, edisi 42, tahun 2005, *Mengurai Kemiskinan, Dimana Perempuan?*.
15 Fokus Edisi 16: Perempuan dalam Bayang Kemiskinan dan Kelaparan , **Kamis, 18 Juni 2009,** *http://www.rahima.or.id/index.php?view=article&catid=32.*
16 *http://kompas.com/kompas-cetak/07/10/09*
17 Profil Kesehatan Perempuan Indonesia, http://www.kesrepro.info/?q=node/164
18 Jumlah Perempuan Indonesia Penderita HIV/AIDS Meningkat, Rabu, 31 Maret 2010, *http://www1.voanews.com/indonesian/news/Perempuan-Terinfeksi-HIV-Meningkat 89639382.html*
19 UNDP Report Tahun 2009.
20 Meentje Simatauw, Leonard Simanjuntak, Pantoro Tri Kuswardono, *Gender & Pengelolaan Sumber Daya Alam : Sebuah Panduan Analisis,* Yayasan PIKUL, 2001
21 Arimbi Heroepoetri, R. Valentina, Percakapan Tentang Feminisme vs Neoliberalisme, Jakarta, WATCH Indonesia dan Institut Perempuan, 2004, hlm. 17-19
22 Ibid
23 Minggu Pagi untuk Perempuan Indonesia,*http://suaramerdeka.com/v1/index.php*
24 Sumber *www.bnp2tki.go.id,* diakses 5 Maret 2010.
25 Diana Apriyanti, S.E, keadaan umum kaum perempuan, *http://dedisyaputra.wordpress.com/2009/04/08/keadaan-umum-kaum-perempuan-indonesia/*
26 *http://www.gapri.org/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=122*
27 http://haideakiri.wordpress.com/2009/03/10/pengadilan-agama-banyak-sumbang-data-kdrt/
28 http://www.surya.co.id/2009/03/07/kekerasan-terhadap-wanita-meningkat-200-persen.html
29 http://www.komnasperempuan.or.id/wp-content/uploads/2010/03/Catatan-Tahuhan-Kekerasan-terhadap-Perempuan-tahun-2009-edisi-Launching.pdf
30 UNDP Report Tahun 2009.
31 Tak Hanya Di Rumah: Pengalaman Perempuan Akan Kekerasan Di Pusaran Relasi Kekuasaan Yang Timpang, Catatan Tahunan Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan, Komnas Perempuan, Jakarta, 7 Maret 2010
32 Komisi Nasional Perempuan: *154 Peraturan Daerah Diskriminatif*, Tempo Interaktif, Senin, 23 Maret 2009,*http://www.tempointeraktif.com/hg/politik/2009/03/23/brk, 20090323-166220,id.html*

-oo0oo-

KEBERDAYAAN PEREMPUAN PERDESAAN DAN UPAYA MEMBANGUN *CIVIL SOCIETY* PADA ARAS LOKAL

Deditiani Tri Indrianti

Pengantar

Krisis ekonomi di pertengahan tahun 1997 telah memporak-porandakan seluruh tatanan kehidupan dan menyebabkan keterpurukan sebagian besar masyarakat. Untuk itu pemerintah Propinsi Jawa Timur menetapkan program Gerakan Terpadu Pengentasan Kemiskinan (Gerdu-Taskin) dengan pendekatan pemberdayaan yang dilaksanakan secara terpadu. Hal tersebut dijalankan oleh Badan Pemberdayaan Masyarakat Propinsi Jawa Timur (*Pedum Gerakan Terpadu PengentasanKemiskinan*, 2004: 1). Namun, hadirnya program Gerdu-Taskin sebagai *recovery* akibat krisis pun belum berjalan maksimal.

Ketidakadilan gender sebagai akar penyebab kemiskinan belum menjadi fokus perhatian pemerintah serta belum menjadi indikator utama dampak program Gerdu-Taskin. Oleh karena itu, perlu implementasi pengarusutamaan gender (PUG) sebagai salah satu strategi guna mencapai kesetaraan dan keadilan gender. Namun demikian, pengarusutamaan gender *(gender mainstreaming)* belum cukup membawa hasil memuaskan apabila mengabaikan karakteristik sosial budaya yang telah melembaga dalam sistem sosial di tingkat lokal. Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini mengemukakan bagaimana program pemberdayaan perempuan di perdesaan dengan upaya membangun *civil society* pada aras lokal. Studi kasus ini dilakukan di Desa Suger Kidul Kecamatan Jelbuk, Kabupaten Jember.

Pembangunan dan ketidakadilan gender

Teori Harrod-Domar menyakini bahwa pertumbuhan ekonomi ditentukan oleh tabungan dan investasi serta teori Rostow, tentang lima tahap pembangunan pernah mewarnai konsep pembangunan di Indonesia. Akan tetapi implementasi teori dan konsep tersebut memiliki kecendrungan dampaknegatif. Di mana pembangunan hanya dapat dinikmati oleh segelintir kelompok masyarakat yang memiliki akses sumber daya. Akan tetapi di pihak lain, seperti sebagian besar kaum perempuan belum merasakan hasil pembangunan, bahkan menjadi korban pembangunan karena kurangnya akses sumber daya yang dimiliki.

Berdasarkan uraian di atas perlu formulasi proses pembangunan yang lebih menekankan keadilan dan merealisasikan gagasan pembangunan masyarakat *(putting people the first)*. Di mana kegiatan pembangunan didasarkan pada prakarsa lokal, sumber daya lokal dan kepemimpinan lokal. Sebagaimana diungkapkan Rasuanto (2005:6) bahwa keadilan sosial bukan sekedar masalah distribusi ekonomi saja, melainkan jauh lebih luas, mencakup keseluruhan dimensi moral dalam penataan politik, ekonomi, dan semua aspek kemasyarakatan. Bahkan, Rawls (3:2006) menjelaskan bahwa keadilan adalah kebijakan utama dalam institusi. Meskipun keadilan bersifat abstrak, tetapi memberikan dasar bagi kerjasama sosial masyarakat. Mengingat, bahwa norma sosial berpotensi membentuk kewenangan atas kepemilikan sumberdaya berdasarkan jenis kelamin. Hal ini sejalan dengan ungkapan Irianto (2004:62), bahwa perlunya perhatian terhadap masalah akses perempuan dan laki-laki kepada penguasaan dan pengelolaan sumberdaya, karena keadilan gender merupakan nilai-nilai yang terkandung dalam hak asasi manusia.

Pengarusutamaan gender dalam pembangunan

Pengarusutamaan gender merupakan salah satu bentuk intervensi pemerintah guna menghapus ketidakadilan gender. Di mana implikasi kebijakan pembangunan lebih memperhatikan kebutuhan praktis dan strategis gender. Mengingat, ketimpangan gender merupakan akar penyebab muncul-

nya masalah kemiskinan. Dalam teori feminis dikatakan bahwa ketidakadilan gender di masyarakat bukan hanya terjadi karena menempatkan laki-laki dan perempuan secara berbeda, tetapi juga timpang. Secara khusus perempuan jauh lebih sedikit memperoleh sumberdaya material, status sosial, kekuasaan dan aktualisasi.

Fakih (1996:35) mengatakan, ketidakadilan atau ketimpangan gender disebabkan perbedaan laki-laki dan perempuan tidak hanya dilihat secara biologis (*nature*) tetapi lebih dilihat dari kepribadian yang ditentukan masyarakat (*nurture*), sehingga secara situasional perempuan dianggap sebagai makhluk lemah, laki-laki dianggap kuat dan lebih mampu. Sebagaimana ulasan beberapa pakar yang menggali akar historis dan struktural ketidakadilan gender, bahwa: *Pertama*, adanya dhikotomi maskulin/ feminim peranan manusia sebagai akibat dari determinisme biologis, seringkali mengakibatkan proses marginalisasi wanita; k*edua*, adanya dikotomi peran publik/ peran domestik yang berakar dari *syndrome* bahwa peran wanita adalah di rumah pada gilirannya melestarikan pembagian antara fungsi produktif dan fungsi reproduktif antara pria dan wanita; k*etiga*, adanya konsep beban kerja ganda yang melestarikan wawasan bahwa tugas wanita terutama adalah di rumah sebagai ibu rumah tangga, cenderung menghalangi proses aktualisasi potensi wanita secara utuh; dan, k*eempat*, yaitu adanya syndrome subordinasi dan peran marginal wanita telah melestarikan wawasan bahwa peran dan fungsi wanita dalam masyarakat adalah bersifat sekunder (Tjokrowinoto, 2004: 59).

Bentuk ketidakadilan akibat diskriminasi gender antara lain sebagai berikut: *pertama,* stereotype, yaitu pandangan negatif terhadap relasi gender yang menyebabkan ketidakadilan. Pandangan ini mengakibatkan perempuan selalu dirugikan, misalnya perempuan memiliki tugas dan fungsi melaksanakan pekerjaan terkait dengan pekerjaan domestik, sehingga peran perempuan di ruang publik merupakan perpanjangan tangan domestik; *kedua,* subordinasi, yaitu keyakinan bahwa kedudukan laki-laki dianggap lebih penting dan lebih utama. Nilai-nilai masyarakat yang telah melembaga mengakibatkan perempuan ditempatkan pada posisi subordinat. Hal ini

menyebabkan perempuan sering mendapatkan ketidakadilan di lingkungan kerja; *ketiga,*marginalisasi,yaitu proses peminggiran dan ketidakadilan perempuan akibat perbedaan jenis kelamin; *keempat,*kekerasan, yaitu bentuk kekerasan fisik serta kekerasan psikis, sehingga laki-laki atau perempuan mengalami gejolak emosional dan ketidaktenangan batin; *kelima,*beban ganda, yaitu bentuk diskriminasi dan ketidakadilan dalam menjalankan beban kerja antara laki-laki dan perempuan (Kementerian Pemberdayaan Perempuan, 2005:34-35). Tujuan pembangunan dapat dicapai jika formulasi pembangunan direncanakan dan didistribusikan berdasarkan keadilan melalui prinsip kesetaraan hak dan wewenang secara proporsional (Dian Rakyat, 2005:107). Secara kebetulan perempuan menjadi korban. Ketidakadilan gender dalam pembangunan membatasi kemampuan perempuan memanfaatkan hasil pembangunan. Kondisi tersebut secara langsung mempengaruhi keputusan rumah tangga, sehingga berdampak terhadap investasi anak dan kesejahteraan rumah tangga (Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan RI Kerjasama dengan UNDP, 2007:81). Namun demikian, realitas sosial menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran sebagai penyangga ekomomi keluarga yang cukup signifikan (Darmawan dan Kartika dalam Sunartiningsih, 2004:144). Untuk itu perlu kecermatan bahwa terdapat signifikansi peran masyarakat dalam menanggulangi kemiskinan. Mengingat, kemiskinan dan ketidakadilan gender saling mempengaruhi secara dialektis.

Pendekatan pemberdayaan dalam program pembangunan

Secara keilmuan konsep pemberdayaan muncul dari respon terhadap masalah yang dihadapi masyarakat di akhir abad ke-20. Hal ini dikatakan oleh Zubaidi (2007:15), bahwa keberpihakan terhadap nasib orang lemah dilakukan dengan mengubah model gerakan sosial dari kontrol sosial ke metode praktik yang mencoba memberdayakan dan melibatkan mereka dalam proses perencanaan dan pelaksanaaan program kemasyarakatan secara kolaboratif-partisipatoris.

Dalamperspektif pemerintah, gagasan *empowerment* (pemberdayaan) hadir sebagai pendekatan pembangunan karena adanya dua pre-

mis mayor, yakni kegagalan dan harapan. Sebagaimana dikatakan oleh Friedmann dalam Wrihatnolo dan Nugroho (2007:59) bahwa model pembangunan ekonomi guna menanggulangi kemiskinan dan lingkungan yang berkelanjutan mengalami kegagalan. Sementara itu, harapan muncul karena adanya alternatif-alternatif pembangunan yang memasukkan nilai demokrasi, persamaan gender, persamaan antar generasi, dan pertumbuhan ekonomi yang memadai,

Namun dari perspektif masyarakat, gagasan dasar pemberdayaan muncul karena adanya pandangan bahwa pembangunan merupakan rangkaian upaya sadar membebaskan masyarakat dari segala bentuk ketertindasan. Konsep pembangunan ini dipengaruhi oleh pemikiran Freire yang mengembangkan pendidikan pembebasan bagi kaum terindas. Freire menyatakan yang terpenting bagi kaum tertindas adalah proses penyadaran *(conscientization)*, terdapat proses kesadaran kritis dalam diri individu tentang situasi lingkungannya, sehingga individu dengan kemampuan sendiri dapat mengendalikan lingkungan di sekitarnya (Amien, 2005:158, Sukesi dalam Sugiarti, 2003:188). Oleh sebab itulah saat ini program penyadaran menjadi agenda utama pembangunan.

Hipotesis yang dikembangkan dalam artikel ini adalah sebagai berikut, *pertama,* implementasi pengarusutamaan gender dalam kegiatan program Gerdu-Taskin dapat mewujudkan keadilan gender. *Kedua,* terdapat potensi kelembagaan masyarakat yang dapat dimanfaatkan dan dikembangkan dalam program Gerdu-Taskin sebagai upaya untuk meningkatkan keadilan gender.

Kondisi masyarakat penerima program gerdu-taskin

Suger Kidul merupakan wilayah pedesaan yang berada di bawah pemerintahan Kecamatan Jelbuk, Kabupaten Jember dan pembatas wilayah antara Kabupaten Jember dengan Kabupaten Bondowoso. Letaknya berada pada ruas jalan utama propinsi serta berada di persimpangan antara Surabaya dan Bali. Luas wilayah yang dimiliki Desa Suger Kidul adalah 3,78 km². Topografi Desa Suger Kidul tergolong daerah perbukitan dan bergunung-

gunung yang relatif baik untuk mengembangkan tanaman keras dan tanaman perkebunan.

Berdasarkan data registrasi pada tahun 2007, komposisi penduduk Desa Suger Kidul menurut jenis kelamin perempuan lebih banyak 0,92 %. Menurut data BPS, Desa Suger Kidul termasuk kategori "desa merah" (desa miskin). Mengingat, sebagian besar kehidupan sosial ekonomi masyarakat di Desa Suger Kidul tergolong miskin dibandingkan dengan daerah Jember pada umumnya. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya keluarga yang masih tergolong prasejahtera dan sejahtera[1].

Tabel 1. *Komposisi Penduduk Menurut Kondisi Sosial Ekonomi*

No	Kondisi Sosial Ekonomi	Jumlah (kk)	Persentase
1.	Prasejahtera alasan ekonomi	435	34,9
2.	Prasejahtera bukan ekonomi	31	2,6
3.	Sejahtera I	356	28,5
4.	Sejahtera II	189	15
5.	Sejahtera III	178	14
6.	Keluarga sejahtera III+	63	5
Jumlah		1.252	100

Sumber: Kecamatan Jelbuk dalam Angka (BPS:2007)

Tingkat pendidikan penduduk di Desa Suger Kidul didominasi oleh lulusan SD, yaitu sebesar 668 orang atau 74, 80%. Rendahnya tingkat pendidikan penduduk di Desa Suger Kidul berdampak pada jenis pekerjaan yang digeluti masyarakat. Jumlah tersebut menggambarkan bahwa sumberdaya manusia di Desa Suger Kidul sangat rendah, sehingga perlu pemerataan sektor pendidikan.

Implementasi pengarusutamaan gender melalui program gerdu-taskin

Tujuan Program Gerdu-Taskin melakukan peningkatan kesadaran *(consciousness)* melalui proses pendistribusian keberdayaan kepada masyarakat lemah. Agar, masyarakat memiliki kemampuan berfikir dan bertindak kritis, serta dapat merespon situasi disekitarnya yang berpengaruh terhadap

sumber-sumber kebutuhan hidup. Zubaedi (2007: 15) mengatakan, bahwa keberpihakan terhadap nasib orang lemah dilakukan dengan mengubah model gerakan sosial, dari kontrol sosial ke motoda praktik. Akan tetapi keberpihakan tersebut masih bersifat parsial. Ketidakadilan gender belum menjadi fokus pembangunan.

1. Akses Masyarakat dalam Program Gerdu-Taskin

Meskipun belum terdapat data berdasarkan gender mengenai tingkat perbandingan akses antara perempuan dan laki-laki terhadap sumberdaya produktif, namun realitas dalam kehidupan masyarakat mendokumentasikan bahwa perempuan memiliki lebih sedikit akses dalam pembangunan. Bahkan modal usaha perempuan lebih sedikit dibandingkan laki-laki. Perempuan memiliki akses yang lebih buruk terhadap kredit usaha. Kondisi ini berdampak terhadap rendahnya investasi aset rumah tangga maupun sumberdaya produksi.

Secara terpilah kemampuan laki-laki dan perempuan mendapatkan informasi, memperoleh bantuan modal usaha, dan mengelola bantuan usaha ekonomi sebagai sumberdaya produktif, sehingga mampu mencukupi kebutuhan pribadi maupun kebutuhan sosial.

Tabel 2. *Data Terpilah Akses Masyarakat dalam Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul*

No	Jenis Akses	Lak-Laki Yang Mendapat Akses		Perempuan Yang Mendapat Akses	
		Jumlah	%	Jumlah	%
1.	Memperoleh informasi	55	98.2	31	91.1
2.	Memperoleh pinjaman	55	98.2	31	91.1
3.	Mengusulkan pinjaman	39	69	22	64
4.	Mengelola pinjaman	51	91	30	88.2

Sumber: Analisis Data Primer, 2009

Berdasarkan tabel di atas dapat diketahui, laki-laki memiliki peluang lebih besar memperoleh akses informasi guna mendapatkan bantuan pinjaman modal usaha, mengusulkan besar pinjaman, serta mengelola pinjaman modal usaha. Dari gambaran di atas, informasi program Gerdu-

Taskin dapat diakses oleh 98,2% laki-laki, sedangkan perempuan memiliki akses informasi 7,1% lebih rendah dibandingkan laki-laki. Rendahnya akses informasi perempuan berpengaruh terhadap kemampuan memperoleh bantuan pinjaman modal usaha kepada UPK.Namun, berdasarkan analisa kualitatif, mayoritas masyarakat belum mengetahui jenis kegiatan pemberdayaan yang dilakukan UPK maupun Timlak.

Simpulan dari paparan di atas, bahwa terbatasnya akses terhadap sumberdaya produktif dalam pembangunan secara sistematis membatasi kekuatan perempuan untuk memberikan pengaruh dalam mengelola dan mengalokasikan sumberdaya maupun keputusan rumah tangga.[2] Mengingat, rumah tangga merupakan lingkungan dominan yang melanggengkan ketidakadilan gender.

2. Partisipasi Masyarakat dalam Program Gerdu-Taskin

Tingkat partisipasi masyarakat dalam pembangunan menunjukkan frekuensi yang meningkat, namun keterlibatan perempuan masih belum terlihat maksimal. Kondisi ini disebabkan, bahwa perempuan dianggap memiliki status lebih rendah dari laki-laki. Pernyataan ini ditegaskan oleh Saptari dalam Zubaidi (2007: 210), bahwa keikutsertaan perempuan dalam pembangunan kelihatannya belum maksimal. Hal ini dilihat pada kondisi memprihatinkan yang melilit perempuan, yang mana perempuan masih dianggap memiliki status dan kedudukan yang rendah dalam kehidupan masyarakat.

Tingkat kehadiran laki-laki dalam kegiatan program Gerdu-Taskin 56,83% lebih tinggi dibandingkan perempuan. Kehadiran perempuan pun belum memberikan kontribusi nyata. Akan tetapi, sebanyak 11,76% perempuan memberikan sumbangan tenaga, 40,04% lebih banyak dari kontribusi tenaga laki-laki.[3] Perempuan memiliki kemampuan merumuskan kegiatan 19,85% lebih besar dibandingkan laki-laki. Namun, kemampuan merencanakan dan menentukan jenis kegiatan didominasi laki-laki. Perempuan belum menempati posisi strategis dan belum memberikan pengaruh yang signifikan selama pelaksanaan kegiatan program Gerdu-Taskin.

Tabel 3. *Bentuk Partisipasi Masyarakat pada Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul*

No	Jenis Partisipasi	Laki-laki Yang Berpartisipasi		Perempuan Yang Berpartisipasi	
		Jumlah	%	Jumlah	%
1.	Kehadiran	45	80.36	8	23.53
2.	Sumbangan Tenaga	29	51.79	4	11.76
3.	Merencanakan Kegiatan	41	73.21	7	20.59
4.	Merumuskan Kegiatan	35	62.5	28	82.35
5.	Menentukan Jenis Kegiatan	33	58.93	6	17.65

Sumber: Analisis Data Primer, 2009

Menurut informasi, minimnya kehadiran perempuan dalam musyawarah pelaksanaan program Gerdu-Taskin disebabkan usaha ekonomi yang dijalankan laki-laki lebih besar dari usaha ekonomi perempuan, sehingga modal usaha yang dibutuhkan laki-laki lebih banyak. Selain itu, pekerjaan domestik yang secara sosial menjadi tanggung jawab perempuan menjadi faktor pemicu.

Selain itu, diketahui bahwa 88, 34% perempuan belum memberikan kontribusi riil untuk menyumbangkan tenaga dalam setiap kegiatan. Bahkan 79, 41% perempuan belum terlibat dalam perencanaan kegiatan. Jenis kegiatan lebih banyak ditentukan laki-laki. Hal ini menunjukkan bahwa kuatnya dominasi laki-laki akibat pola sexis gender sebagai hasil kontruksi sosial budaya masyarakat berpengaruh langsung terhadap pembangunan. Oleh sebab itu dominasi untuk merencanakan dan menentukan berbagai jenis kegiatan belum sepenuhnya dilakukan atas dasar prinsip patisipatif.

Berdasarkan analisis data kuantitaif maupun kualitatif, tergambar bahwa partisipasi masih diartikan sebagai bentuk kehadiran seseorang dalam suatu kegiatan guna melegitimasi kepentingan dan kebutuhan sebagian kelompok masyarakat. Partisipasi belum dimaknai sebagai kontribusi melakukan perubahan. Kemampuan perempuan untuk merumuskan kegiatan cenderung diabaikan. Meskipun pada dasarnya, secara kualitatif maupun kuantitatif kemampuan perempuan merumuskan kegiatan lebih

tinggi dibanding laki-laki. Mengingat, perempuan seringkali bersentuhan langsung dengan berbagai masalah rumah tangga, sosial dan kemasyarakatan.

3. Kontrol Masyarakat dalam Program Gerdu-Taskin

Kontrol atas sumberdaya produktif dalam pembangunan merupakan kemampuan masyarakat yang dimanifestasikan dalam perilaku untuk melakukan pengawasan terhadap penerapan keputusan. Dalam penelitian ini aspek kontrol masyarakat merupakan indikator melakukan evaluasi konsistensi penerapan program Gerdu-Taskin yang meliputi kegiatan pemberdayaan usaha, manusia, dan lingkungan.

Tabel 4 *Kontrol Masyarakat Terhadap Pelaksanaan Kegiatan Program Gerdu-Taskin*

No	Jenis Kontrol	Kemampuan Laki-laki Melakukan Kontrol		Kemampuan Perempuan Melakukan Kontrol	
		Jumlah	%	Jumlah	%
1.	Penggunaan pinjaman usaha	37	66.07	11	32.35
2.	Mengetahui pelaksanaan kegiatan	35	62.5	7	20.58
3.	Mengetahui pokmas peminjam	17	30.36	14	41.17
4.	Mengetahui jumlah dana yang digulirkan kepada masyarakat	32	57.14	4	11.76
5.	Mengetahui dan menegur pokmas yang melakukan tunggakan angsuran	27	48.21	6	17.64
6.	Mengetahui laporan keuangan UPK	16	28.57	1	2.94

Sumber: Analisis Data Primer, 2009

Tabel 4 tergambar, kemampuan perempuan mengetahui penggunaan dana usaha yang bergulir di masyarakat lebih tinggi 33,72% dari laki-laki. Namun, sebanyak 79,41% perempuan belum mengetahui secara pasti jenis kegiatan yang telah dilakukan. Tingkat pengetahuan perempuan terhadap jenis kegiatan Program Gerdu-Taskin 41,92% lebih rendah dibandingkan pengetahuan laki-laki.

4. Manfaat Program Gerdu-Taskin Bagi Anggota Pokmas

Semestinya indikator keberhasilan program Gerdu-Taskin difokuskan pada distribusi hasil kegiatan yang berprinsip keadilan bagi laki-laki maupun perempuan. Tabel 5 di bawah ini menyajikan pemanfaatan program Gerdu-Taskin oleh laki-laki dan perempuan dalam mengembangkan usaha ekonomi produktif.

Tabel 5. *Manfaat Program Gerdu-Taskin bagi Masyarakat di Desa Suger Kidul*

No	Jenis Manfaat	Manfaat Bagi Laki-laki		Manfaat Bagi Perempuan	
		Jumlah	%	Jumlah	%
1.	Produksi lebih besar	40	71.43	25	73.52
2.	Keuntungan lebih besar	43	76.79	30	88.23
3.	Kepemilikan aset usaha	45	80.36	25	73.52
4.	Memenuhi kebutuhan sosial	50	89.29	28	82.35
5.	Dapat menabung	36	64.29	25	73.52
6.	Menentukan keputusan	54	96.43	21	61.76
7.	Hak mengelola usaha	51	91.07	29	85.29

Sumber: Analisis Data Primer, 2009

Berdasarkan tabel 5 dapat dilihat bahwa perempuan lebih mampu memanfatkan bantuan pinjaman usaha pada UPK Gerdu-Taskin untuk meningkatkan produksi usaha ekonomi. Kemampuan perempuan memanfaatkan bantuan pinjaman tersebut 2,09% lebih tinggi dari laki-laki. Kemampuan perempuan memanfaatkan pinjaman modal berpengaruh terhadap tingkat produksi usaha yang dijalankan,[4] sehingga keuntungan hasil usaha lebih banyak diterima perempuan, yaitu 1,44% lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Keuntungan tersebut digunakan untuk menopang ekonomi keluarga. Namun, laki-laki memanfaatkan keuntungan usaha untuk kegiatan sosial. Meskipun demikian, kepemilikan perempuan terhadap aset usaha, menentukan keputusan, serta hak untuk mengelola usaha cukup rendah. Secara kualitatif, hegemoni laki-laki terhadap perempuan cukup tinggi.

Ketidakseimbangan jumlah daftar penerima manfaat antara laki-laki dan perempuan mendapat pinjaman modal usaha merupakan pemicu awal terjadinya ketimpangan gender meningkatkan keberdayaan masyararat. Hal ini merupakan pintu pembuka wawasan adanya ketidakadilan gender yang terjadi pada program Gerdu-Taskin. Di mana kegiatan pembangunan belum dapat terdistribusi secara proporsional.

Tabel 6. *Daftar Penerima Manfaat Pemberdayaan Usaha Pada Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul*

No	Kelompok	Jenis Kelamin		Total	Persentase (%)	
		L	P		L	P
1.	Tunggal Harapan	2	0	2	100	0
2.	Sukses Bersama	3	6	9	33.4	66.6
3.	Tunas Maju I	2	8	10	20	80
4.	Tunas Maju II	5	4	9	55.5	44.5
5.	Mandiri II	8	1	9	88.8	11.2
6.	Melati I	3	3	6	50	50
7.	Durian	6	0	6	100	0
8.	Melati II	7	0	7	100	0
9.	Lestari	2	9	11	18.1	81.9
10.	Janur Hijau	9	1	10	90	10
11.	Pribadi	9	2	11	81.8	18.2
Jumlah		56	34	90	62.3	37.7

Sumber: Analisis Data Primer 2009

Berdasarkan tabel 6, jumlah perempuan yang terdaftar sebagai penerima manfaat jauh lebih sedikit dibandingkan laki-laki. Di antara 90 responden, 37,7 % diantaranya berjenis kelamin perempuan, sedangkan 62,3% laki-laki. Artinya, kegiatan pemberdayaan usaha program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul lebih difokuskan kepada laki-laki. Pengarusutamaan gender belum menjadi fokus perhatian dalam kegiatan tersebut. Mengingat, usaha ekonomi rakyat sebagai upaya strategi adaptasi dalam rangka menanggulangi kemiskinan pada tingkat rumah tangga lebih banyak dikerjakan oleh perempuan dari pada laki-laki.

Akses terhadap sumber daya produktif yang belum proporsional tidak hanya berpengaruh terhadap keterbatasan aspirasi maupun kewenangan dalam mengambil keputusan. Namun, juga berdampak pada ketimpangan memanfaatkan hasil pembangunan. Di mana formulasi pembangunan belum berdasarkan kebutuhan praktis maupun kebutuhan strategis gender. Sebagaimana dikatakan oleh Zubaidi (2007: 213), Mosser lebih jauh menawarkan gagasan bahwa untuk setiap kegiatan atau program pembangunan, hal yang mendasar tidaklah hanya menjawab kebutuhan praktis gender (*gender praktis need*), tetapi juga kebutuhan strategis gender (*gender strategis need*). Pemenuhan kebutuhan ini menjadi solusi untuk mendistribusikan manfaat dari kegiatan pembangunan secara adil. Oleh sebab itu perlu rekonstruksi sosial, bahwa pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan didasarkan atas kapasitas yang dimiliki.

Kaum laki-laki dan perempuan mendapat peluang untuk terlibat dalam pembangunan secara proporsional, sehingga perempuan tidak hanya dijadikan sebagai *test limust* dalam pembangunan. Sebagaimana diungkapkan dalam teori feminis liberal, bahwa perempuan bisa mengklaim kesamaan dengan laki-laki atas dasar kapasitas esensial manusia sebagai agen bermoral dan bernalar. Kesetaraan gender akan tercapai dengan mengubah divisi kerja melalui pemolaan ulang institusi-institusi kunci-hukum, pekerjaan, keluarga, dan pendidikan (Ritzer dan Goodman, 2005: 420).

Berdasarkan pernyataan tersebut, ketimpangan gender dapat dihapus melalui perubahan kelembagaan masyarakat di tingkat lokal. Di sisi lain, Tjokrowinoto dalam Sulistiyani (2004: 27) mengatakan, bahwa kemiskinan tidak hanya menyangkut persoalan kesejahteraan *(welfare)* semata tetapi juga persoalan kerentanan *(vulnerability)*, ketidakberdayaan *(powerless),* tertutupnya akses berbagai peluang kerja, menghabiskan sebagian penghasilan untuk konsumsi, ketergantungan tinggi, rendahnya akses terhadap pasar, dan kemiskinan terefleksi dalam budaya yang diwarisi dari satu generasi ke generasi. Sebagaimana dikatakan Naqilah (2005: 32) bahwa analisis gender dapat membongkar sekat ketidakadilan yang dialami masyarakat miskin. Oleh karena itu kemiskinan perlu diartikulasikan dan dicarikan alternatif penyelesaian.

Tabel 7. *Analisis Gender Berdasarkan Profil Kegiatan Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul*

No	Kegiatan	L	BL	LP	BP	P
1.	Produksi					
	Informasi adanya bantuan modal usaha		√			
	Prosedur bantuan modal usaha		√			
	Kesempatan menjalankan usaha ekonomi produktif			√		
	Mengelola usaha ekonomi produktif			√		
	Membentuk kelompok usaha bersama			√		
	Mendapat mitra kerja	√				
	Mendapat akses pemasaran produksi	√				
2.	Reproduksi					
	Menyiapkan kebutuhan keluarga					√
	Membantu kegiatan ekonomi keluarga					√
	Mengelola ekonomi keluarga					√
3.	Jasa Masyarakat dan Jasa Rumah Tangga Utama					
	Investasi rumah tangga	√				
	Menentukan keputusan menjalankan usaha	√				
	Mengelola bantuan modal usaha			√		
	Memanagemen usaha secara mandiri		√			
	Investasi untuk masa depan			√		

Sumber: Analisis Data Primer Hasil FGD: 2009

Keterangan:

L : dominan dilakukan laki-laki
BP : dilakukan perempuan
BP : dilakukan laki-laki
P : dominan dilakukan perempuan
LP : dilakukan laki-laki dan perempuan

Paparan data tersebut menggambarkan, bahwa perempuan berada pada posisi minor untuk melakukan pekerjaan produktif. Di mana tugas dan tanggung jawab perempuan melakukan jenis pekerjaan reproduktif.[5]

Meskipun demikian kegiatan jasa masyarakat dan rumah tangga banyak dilakukan oleh laki-laki. Selain itu, tabel 8 merupakan paparan data terpilah untuk menemukenali ketidakadilan gender pada kegiatan program Gerdu-Taskin berdasarkan profil akses dan kontrol pada sumberdaya produksi yang memungkinkan untuk dikerjakan laki-laki dan perempuan.

Tabel 8. *Analisis Gender Profil Akses dan Kontrol pada Sumberdaya Produksi*

Sumber Daya	Laki-Laki		Perempuan	
	Akses	Kontrol	Akses	Kontrol
Modal usaha	√	√	√	
Kepemilikan usaha	√	√		
Tenaga kerja	√	√	√	
Melakukan mitra usaha	√	√		
Memasarkan hasil produksi	√	√	√	

Sumber: Analisis Data Primer Hasil FGD, 2009

Berdasarkan tabel 8 ditemukan, pada tingkat rumah tangga, tempat kerja, maupun komunitas sosial masyarakat, perempuan belum memiliki kontrol atas penggunaan sumberdaya produktif. Selain itu, perempuan tidak memiliki aset usaha yang dijalankan. Selain itu, budaya telah membatasi perempuan untuk bermitra usaha. Akibatnya perempuan memiliki keterbatasan memasarkan hasil produksi.

Tabel 9. *Analisis Gender Akses dan Kontrol pada Manfaat dari Kegiatan Pembangunan*

Sumber Daya	Laki-Laki		Perempuan	
	Akses	Kontrol	Akses	Kontrol
Pelayanan simpan pinjam	√	√	√	√
Pembagian hasil usaha		√		
Kepemilikan aset usaha	√	√		
Kesempatan kerja	√	√	√	
Pembinaan	√	√		

Sumber: Analisis Data Primer Hasil FGD, 2009

Tabel 10. *Matrik Analisis Gender Pada Program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul*

Tujuan Kebijakan	Data Pembuka Wawasan	Faktor Kesenjangan	Isu Gender	Reformulasi Kebijakan	Indikator Gender	Rencana Aksi	Luaran
Penanggulangan kemiskinan akibat krisis ekonomi tahun 1997 dengan konsep pemberdayaan usaha, manusia dan lingkungan. Yang bertujuan meningkatkan peran serta kelompok masyarakat miskin	Daftar penerima manfaat program Gerdu-Taskin di dominasi lak-laki. pinjaman modal usaha diberikan kepada 37% perempuan	Akses: kemampuan perempuan untuk mendapatkan informasi lebih kecil dibandingkan laki-laki. Akibatnya peluang yang dimiliki perempuan untuk mendaftarkan diri menjadi pemerima manfaat jauh lebih sedikit dibadingkan laki-laki Partisipasi: Tingkat kehadiran maupun kontribusi perempuan dalam setiap kegiatan sangat minim. Akan tetapi perempuan memiliki kemampuan merumuskan kegiatan lebih tinggi dibandingkan laki-laki. Namun laki-laki memiliki superiotitas untuk menentukan jenis kegiatan yang akan dilakukan Kontrol: Perempuan lebih banyak mengetahui penggunaan dana usaha pinjaman yang diberikan kepada laki-laki. akan tetapi tidak mengetahui laporan keuangan yang mestinya dibuat UPK Manfaat: Perempuan lebih memiliki kemampuan untuk meingkatkan produksi usaha ekonomi dibandingkan laki-laki.	Aset usaha ekonomi masih menjadi hak miliki suami sebagai kepala keluarga Laki-laki lebih banyak yang terdaftar menjadi penerima mafaat dibandingkan perempuan Perempuan tidak memiliki ororitas untuk menentukan pilihan. Laki-laki mendominasi keputusan keluarga	Peningkatan kapasitas perempuan dan laki-laki dengan prinsip kedilan gender, dengan menetapkan program yang lebih memperhatikan kebutuhan praktis dan strategis gender.	Perempuan memiliki kemampuan melakukan kontrol sosial terhadap usaha pokmas peminjam Perempuan lebih dapat meningkatkan produksi usaha yang dijalankan Perempuan lebih dapat menyisihkan hasil usaha yang telah dijalankan	Pemberdayaan perempuan dan laki-laki guna meningkatkan ekonomi rumah tangga.	Kemandirian laki-laki dan perempuan untuk memperoleh akses terhadap berbagai sumberdaya yang berpengaruh terhadap kehidupan pribadi, rumah tangga dan sosial.

Sumber: Analisis Data Primer, 2009

Tabel di atas menggambarkan, bahwa terdapat ketidakadilan gender pada program pembangunan. Di mana perempuan bersama laki-laki dapat mengakses sumber produktif. Akan tetapi, pada tingkat rumah tangga, perempuan belum memiliki kontrol. Pembinaan yang dilakukan *outsider* juga belum diperoleh perempuan untuk mengembangkan usaha ekonomi produktif. Untuk itu aplikasi analisis dengan teknik *Gender Analysis Pathway* (GAP) dilakukan, sehingga dapat menemukenali ketidakadilan gender dalam program Gerdu-Taskin. Tujuannya agar terdapat reformulasi kebijakan yang lebih responsif gender. Di mana hasil pembangunan dapat terdistribusi secara proporsional dan fungsional dengan prinsip keadilan.

Pemberdayaan masyarakat

Program Gerdu-Taskin dilakukan dalam tiga tahap yaitu: tahap awal, tahap penguatan, dan tahap pemandirian. Berdasarkan hasil PKIB dan hasil pemetaan yang dilakukan konsorsium Gerdu-Taskin, maka pada tahun 2005 Desa Suger Kidul ditetapkan sebagai lokasi sasaran tahap awal. Tahap penguatan program Gerdu-Taskin di Desa Suger Kidul dilaksanakan pada tahun 2007. Bentuk kegiatan pemberdayaan dilakukan melalui pendekatan tridaya, yaitu: pemberdayaan usaha, pemberdayaan manusia, dan pemberdayaan lingkungan.

Pemberdayaan direalisasikan untuk kegiatan simpan pinjaman kepada masyarakat kategori RTMB. Tujuannya untuk mengembangkan usaha ekonomi produktif dan peningkatan pendapatan kelompok masyarakat miskin yang seringkali dihadapkan pada persoalan modal. Kegiatan pemberdayaan manusia dialokasikan untuk memperbaiki rumah masyarakat kategori RTMR guna meningkatkan kualitas hidup. Kegiatan pemberdayaan lingkungan dilaksanakan untuk pengaspalan jalan secara swakelola oleh tim pelaksana.

Namun demikian, program pemberdayaan yang telah berjalan masih dipengaruhi oleh konstruksi sosial budaya masyarakat yang telah melembaga dalam kehidupan masyarakat masih membedakan peran serta tanggung jawab laki-laki dan perempuan berdasarkan jenis kelamin. Meskipun

ruang untuk perempuan telah disediakan guna melakukan kegiatan publik, akan tetapi ruang tersebut merupakan perpanjangan kegiatan domestik yang masih dibebankan kepada perempuan.

Kelembagaan agama di Desa Suger Kidul memiliki potensi untuk meningkatkan keberdayaan perempuan. Kelembagaan tersebut di laksanakan dalam bentuk kelompok *sarowa'an* yang terpisah antara laki-laki dan perempuan. Kelompok *sarowa'an* dibentuk dari tingkat dusun sampai tingkat desa. Kegiatan *sarowa'an* diorganisir dalam sebuah struktur organisasi sederhana, terdiri atas: seorang ketua, sekretaris, dan bendahara. Pergantian kepengurusan dilakukan secara periodik sesuai dengan kesepakatan anggota kelompok *sarowa'an*. Kegiatan *sarowa'an* diikat oleh arisan serta simpan pinjam serta dana sosial yang dialokasikan anggota untuk kepentingan bersama. Kegiatan tersebut dilaksanakan secara rutin satu minggu sekali secara bergilir.

Penjelasan di atas dapat digambarkan bahwa dalam kelompok *sarwa'an*, perempuan lebih memiliki ruang untuk meningkatkan dan mengembangkan kemampuan serta potensi yang dimiliki. Dimana perempuan dapat terlibat dalam kegiatan kemasyarakatan. Perempuan dapat menjadi pemimpin dan belajar untuk berorganisasi. Dalam kelompok *sarwa'an* perempuan ditempatkan sebagai manusia seutuhnya. Oleh sebab itu, kelompok *sarwa'an* merupakan sarana yang paling efektif sebagai katalisator program Gerdu-Taskin. Akan tetapi peran tersebut masih belum difungsikan secara optimal.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa laki-laki memiliki akses yang cukup tinggi untuk mendapatkan informasi program Gerdu-Taskin. Di sisi lain, perempuan di Desa Suger Kidul memiliki peran sebagai penopang kebutuhan ekonomi keluarga. Sebagian besar usaha ekonomi produktif dikelola dan dikembangkan oleh perempuan. Partisipasi perempuan untuk terlibat dalam setiap proses pelaksanaan program Gerdu-Taskin minim dibandingkan laki-laki. Undangan rapat masih dit-

ujukan kepada laki-laki. Kehadiran perempuan pun belum dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam pelaksanaan program Gerdu-Taskin. Hal tersebut dikuatkan temuan bahwa jumlah perempuan sebagai daftar penerima manfaat relatif lebih sedikit dibandingkan laki-laki. Akibatnya kontrol perempuan terhadap implementasi kebijakan program relatif lebih rendah dibandingkan laki-laki. Namun dibandingkan laki-laki, perempuan lebih memiliki kemampuan untuk mengelola bantuan pinjaman modal, sehingga kemampuan perempuan menabung tinggi. Kondisi ini menunjukkan bahwa implementasi pengarusutamaan gender dalam program Gerdu-Taskin belum dilakukan secara maksimal. Hal ini, didukung oleh berbagai data yang mensinyalir bahwa berbagai kebijakan untuk melaksanakan program Gerdu-Taskin masih bias gender. Perempuan ditempatkan pada posisi tersubordinat.

Penelitian ini menemukan potensi kelembagaan masyarakat di Desa Suger Kidul yang berpeluang bagi perempuan untuk terlibat dalam pembangunan. Akan tetapi, kelembagaan tersebut belum dimanfaatkan dan dikembangkan sebagai dasar program pemberdayaan. Mengingat, perempuan belum ditempatkan sebagai subyek pembangunan dalam program Gerdu-Taskin. Akibatnya perempuan belum mengalami proses pemberdayaan secara maksimal seperti halnya laki-laki.

Kelembagan masyarakat pada dasarnya merupakan pemicu awal untuk meningkatkan keberdayaan perempuan bersama laki-laki guna melakukan perubahan. Mengingat, kelembagaan masyarakat merupakan salah satu wadah untuk memenuhi kebutuhan komunitas masyarakat lokal. Dengan demikian program pembangunan dijalankan sesuai dengan tatanan masyarakat, tanpa terjadi pengingkaran budaya.

Kepustakaan

Amien. 2005. *Kemandirian Lokal: Konsepsi Pembangunan, Organisasi, dan Pendidikan dari Perspektif Sains Baru.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Badan Pemberdayaan Masyarakat Propinsi Jawa Timur. 2004. *Pedoman Umum Program Gerakan Terpadu Pengentasan Kemiskinan (Gerdu-Taskin) Propinsi Jawa Timur Tahun 2004*. Surabaya. Pemerintah Propinsi Jawa Timur.

Badan Pusat Statistik. 2007. *Kecamatan Jelbuk dalam Angka.* Jember BPS.

Budiman, A. 1995. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Dian Rakyat. 2005. *Pembangunan Berperspektif Gender.* Jakarta: Dian Rakyat.

Fakih, M. 2006. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Freire, P. 2008. *Pendidikan Kaum Tertindas.* Jakarta: LP3ES.

Handayani dan Sugiarti. 2008. *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: MM Pers.

Irianto, S. 2004. Keadilan Sosial, Apakah Juga Ditujukan bagi Perempuan dalam Keadilan Sosial Upaya Mencari Makna Kesejahteraan Bersama di Indonesia. Jakarta. Kompas.

Kementrian Pemberdayaan Perempuan RI. 2005. *Panduan dan Bunga RampaiPengarusutamaan Gender*. Jakarta. Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan.

Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan RI Kerjasama dengan UNDP. 2007. *Modul Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional di Indonesia.* Jakarta. Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan RI Kerjasama dengan UNDP.

Mosse, J. 2004. *Gender dan Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Naqilah, N. 2005. *Otonomi Perempuan*. Malang: Bayumedia Publishing.

Rawls, J. 2006. *Teori Keadilan: Dasar-Dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rasuanto, B. 2005. *Keadilan Sosial: Padangan Deontologis Rawls dan Habermas Dua Teori Filsafat Politik Modern*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Ritzer dan Goodman. 2004. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Utama.

Sulistyani, A. 2004. *Kemitraan dan Model-Model Pemberdayaan*. Yogyakarta: Gaya Media.

Sukesi, K. 2003. *Paradigma Baru Pemberdayaan Permepuan di Indonesia dalam Sugiarti, dkk Pembangunan dalam Perspektif Gender.* Malang: UMM Press.

Suparjan dan Suyantno. 2003. *Pengembangan Masyarakat dari Pembangunan sampai Pemberdayaan.* Yogyakarta: Balai Pustaka.

Supeno, W. 2009. *Sekolah Masyarakat Penerapan Rapid Training Design Dalam Pelatihan Berbasis Masyarakat*.Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tjokrowinoto, M. 2004. *Pembangunan Dilema dan Tantangan*. Yogyakarya: Pustaka Pelajar.

Wallace, R. *ed*. 1989. *Feminism and Sosiological Theory*. London.

Wrihatnolo dan Nugroho. 2007. *Managemen Pemberdayaan Sebuah Pengantar dan Panduan Untuk Pemberdayaan Masyaraka.* Jakarta: Melek Media Komputindo.

Zubaidi. 2007. *Wacana Pembangunan Alternatif: Ragam Perspektif Pengembangan dan Pemberdayaan Masyarakat.* Yogyakarta: Arruzz Media.

_____. *Jatim Serius Merdekakan Masyarakat Miskin*. Diakses pada *http://www.gerdutaskin-jatim.com.* Diakses 3 Maret 2010.

---

1 Keluarga sejatera adalah keluarga yang dapat memenuhi kebutuhan kalori dan kebutuhan pokok non makanan, sedangkan keluarga prasejahtera adalah keluarga yang belum mampu memenuhi kebutuhan kalori dan kebutuhan pokok.

2 Kementerian dan Pemberdayaan Perempuan, *Op. Cit.,* hlm.6
3 Dari hasil *World Survey on Women in Development* menyimpulkan bahwa wanita telah memberikan 66% dari jam kerjanya.
4 Hal ini sesuai dengan berbagai pernyataan bahwa perempuan bertanggungjawab terhadap 50% produksi pangan dunia.
5 Kegiatan reproduktif adalah segala kegiatan yang dikerjakan oleh laki-laki maupun peremuan dan berhubungan dengan alat reproduktif.

-oo0oo-

BAGIAN KEDUA
PERAN KAUM INTELEKTUAL DALAM MEMBANGUN PERADABAN *CIVIL SOCIETY*

PERUBAHAN PARADIGMA PENDIDIKAN DAN PENGUATAN POLITIK MULTIKULTURAL: CATATAN UNTUK REVOLUSI INSTITUSIONAL KEBUDAYAAN

Akhmad Taufiq

Pengantar

Sebagai mukaddimah, tulisan ini dimaksudkan untuk merefleksikan ulang praktik berkebudayaan yang saat ini sedang berlangsung. Sebuah proses berkebudayaan yang idealnya perlu dikritisi ulang dalam ranah rumah besar Indonesia yang multikultural. Sebuah proses dan praktik berkebudayaan yang idealnya dapat menggerakkan seluruh elemen dan dimensi kebangsaan yang ada sebagai aktor partisipatif. Sebagai aktor partisipatif, seyogyanya dapat memberikan jawaban alternatif bagi atmosfir kebudayaan Indonesia saat ini sedang mengalami gejala sosial yang akut. Oleh karena itu, tumbuhnya pemikiran kritis untuk melahirkan pencerahan kebudayaan adalah suatu keniscayaaan.

Diakui atau tidak, hiruk pikuk kebudayaan yang terjadi saat ini sedang berlangsung mampu menenggelamkan kesadaran kritis masyarakat terhadap fenomena kebudayaan itu. Masyarakat dibuat asyik dengan segala renik persoalannya. Persoalan ekonomi dan lebih jauh persoalan bagaimana mereka dapat mempertahankan hidup di tengah derasnya arus kompetisi hidup yang terjadi di tengah-tengah kehidupan mereka yang tertekan.[1] Pemerintah asyik dengan regulasi yang dibuat, kurang memperhatikan, sejauh mana regulasi itu dibuat dapat fungsional dalam kehidupan masyarakat yang membentuknya.

Hal yang paling kronis adalah ketika munculnya persoalan mendasar bagi bangsa ini, yakni adanya krisis strategi kebudayaan. Strategi

kebudayaan ini menduduki posisi penting karena krisis multidimensional yang menimpa bangsa ini belum ada kesadaran kolektif bangsa ini untuk melakukan penataan secara menyeluruh. Sebaliknya, yang terjadi adalah penataan secara parsial bagi masalah-masalah kebangsaan yang muncul.

Konflik sosial dan struktural, serta krisis ekonomi, hanya membuat kita terperangah untuk melihatnya sepotong-potong semata. Tidak dilihat dan dicermati itu sebagai fakta kebudayaan secara utuh sehingga melahirkan pemikiran dan solusi secara utuh. Luka kebudayaaan yang pernah terjadi pada bangsa ini haruslah diberikan terapi yang menyeluruh. Hal tersebut tidaklah dapat ditunda, sekaligus membutuhkan partisipasi kolektif bangsa ini, pasca terjadinya konflik yang berkepanjangan[2] dan proses pendewasan demokrasi[3] yang saat ini sedang berlangsung. Oleh karena itu, reaktualisasi strategi kebudayaan pada bangsa ini—sekali lagi—adalah suatu keniscayaan.

Berpikir strategis kebudayaan

Fenomena kebudayaan demikian itu dengan kata lain dapat dikemukakan bahwa kita telah mengalami krisis kesadaran strategis kebudayaan. Artinya, bahwa perlu dibangkitkan untuk munculnya kesadaran strategis kebudayaan itu sebagai tonggak untuk melakukan pembenahan kebudayaan yang sedang akut ini. Oleh karena itu, berpikir strategis kebudayaan berarti melakukan pembalikan cara berpikir dan bersikap yang sekedar sebagai resipien suatu kebudayaan, bukannya sebagai agen atau aktor kebudayaan itu sendiri yang penuh tindakan kreatif dan inovatif.

Dalam cara pikir strategis kebudayaan, warisan budaya—termasuk regulasi kekuasaan—cenderung normatif. Oleh karena itu, proses demikian ini haruslah dikritisi untuk kemudian mampu bersikap kreatif (Kleden,1987:3). Praktik kebudayaan dengan demikian dibutuhkan persepsi kebudayaan yang bersifat multisektoral. Tidak sebaliknya, bersifat sektoral.[4]

Strategi yang hanya didasarkan pada persepsi kebudayaan yang bersifat sektoral niscaya tidak akan mampu menangani perubahan-perubahan

budaya yang tengah bergejolak. Penanganan sektoral, hanya akan menambah rumitnya persoalan budaya (baca: bangsa) yang sedang dihadapi.

Strategi kebudayaan juga sekaligus memberikan peluang pengembangan intelektual masyarakat dalam turut menyelesaikan berbagai masalah politik dan ekonomi rakyat di tengah kuatnya arus modernisasi.[5] Dapat diketahui, bahwa arus modernisasi tidak jarang memberikan implikasi kebudayaan yang tidak kalah buruknya bagi masyarakat yang gagal untuk melakukan adaptasi. Modernisasi dalam hal ini sama halnya dengan proyek yang sukses untuk memarjinalisasi rakyat, baik itu bersifat sosial maupun psikologis.

Bahkan, secara tegas Mulkhan (1995) mengemukakan bahwa tanpa strategi kebudayaan, masyarakat akan mengalami involusi yang dapat mengakibatkan eksklusivitas di tengah arus global yang terjadi.[6] Artinya, strategi kebudayaan merupakan jawaban dari konservatisme budaya yang tidak jarang masih terjadi dan cenderung dipaksakan di tengah masyarakat yang ingin berubah. Berubah menuju masyarakat yang memiliki kemandirian dan keberdayaan, yakni masyarakat yang bergerak menuju tujuan yang lebih tinggi, terkait dengan martabat kemanusiaanya.[7] Oleh karena itu, dalam upaya untuk mendorong perubahan yang positif, strategi kebudayaan merupakan pilihan yang tepat.

Sebagai studi komparasi bagi pentingnya makna strategis kebudayaan adalah lahirnya Komisi Tahun 2000 (*Comission on the Year 2000*) di Amerika. Sebuah komisi yang sengaja dibentuk oleh pemerintah Amerika untuk menyongsong Abad XXI. Komisi ini sebenarnya sudah mulai dirumuskan pada tahun 1964, dan mampu menyelenggarakan pertemuan paripurna tahun 1966. Komisi itu sendiri memiliki fungsi untuk mendeteksi berbagai kecenderungan dan ekstrapolasi, kepastian-kepastian struktural, perubahan-perubahan utama yang terjadi, dan bermacam-macam skenario serta alternatif mengahadapi masa depan (Budiman, 1997:77-78).[8]

Bertolak pada hal tersebut, dapat dikemukakan bahwa persoalan utama bangsa ini adalah pada tingkatan strategi kebudayaan itu. Untuk

merumuskan strategi kebudayaan itu hal pertama dan terpenting adalah pada tataran paradigma. Apa yang terjadi saat ini, mestinya cukup menggerakkan dan membangkitkan kesadaran kita bahwa sampai pada saat ini, bangsa Indonesia masih disibukkan dengan urusan paradigma.

Sebagai contoh, dapat kita angkat dua isu utama yang menunjukkan betapa rapuh dan kurang kokohnya regulasi yang dibuat sebagai bagian dari strategi kebudayaan, yakni UU BHP yang disahkan dan kemudian pada 31 Maret 2010 dibatalkan oleh MK dan lahirnya keputusan MK bahwa untuk Pemilu legeslatif 2009 yang didasarkan atas suara terbanyak. Dua contoh kasus tersebut cukup merepresentasi dari sekian kasus-kasus yang ada di bangsa ini. Bahwa paradigma bangsa yang mestinya bergerak untuk memihak yang tertindas, termiskinkan, dan melindungi yang minoritas, bergeser sebaliknya memihak yang kuat, kaya, dan mayoritas.

Inilah fakta yang perlu dibaca secara jujur. Sebagai akibatnya, maka atmosfir kebudayaan kita akan semakin menjadi material. Bidang pendidikan dan politik, yang mestinya menjadi pilar bagi strategi kebudayaan yang diberlangsungkan, sebaliknya dikebiri, didangkalkan, dan dikomodifikasikan. Dengan demikian, *cost* pendidikan dan politik menjadi problem yang serius meskipun di tingkat permukaan seolah-olah mengalami kemajuan yang luar biasa.[9]

Dalam konteks tersebut, maka menata ulang strategi kebudayaan yang berbasis pada paradigma kebangsaan yang memihak pada mereka yang lemah, termiskinkan, dan minoritas menjadi sesuatu yang tidak dapat dielakkan. Sebagai pilar penataan dan aktualisasi strategi kebudayaan itu ialah bidang pendidikan dan politik. Bidang pendidikan menjadi penting karena di dalamnya terdapat transformasi kognitif dan ideologis. Bahkan Esten (2002:211), mengemukakan bahwa pendidikan merupakan basis bagi konstruksi kebudayaan. Di sisi lain, bidang politik menjadi penting karena di dalamnya berhubungan dengan konstruksi masyarakat yang akan dibentuk.

Disorientasi paradigma pendidikan dan politik

Pasca dibatalkannya UU BHP oleh Mahkamah Konstitusi (MK) pada tanggal 31 Maret 2010, sontak menuai kegembiraan yang cukup mendalam bagi kelompok masyarakat yang selama ini getol mengibarkan bendera perlawanan terhadap UU tersebut. Ini merupakan perayaan kemenangan gerakan 'entah atas nama apa', mungkin juga sebuah kemenangan ideologis untuk sebuah arah pendidikan di Indonesia. Di sisi lain, tampak kelompok masyarakat yang lain, yang pro dengan UU tersebut tersenyum kecut, alih-alih menuding MK kurang paham terhadap substansi UU BHP tersebut.[10] Faktanya, MK telah membatalkan UU BHP itu dan usailah pertandingan babak pertama.

Disebut babak pertama karena pasca pembatalan UU BHP oleh MK, Kementerian Pendidikan Nasional telah melakukan koordinasi dan konsolidasi untuk menyiapkan pertandingan babak berikutnya. Yakni, menyiapkan PP baru yang dirancang untuk menggantikan UU BHP yang telah dibatalkan oleh MK. Menurut M. Nuh (2010), PP yang baru tersebut tetap berkomitmen terhadap peningkatan kualitas pendidikan yang di dalamnya mencakup empat pilar, yaitu; otonomi, akuntabilitas, transparansi, dan efisiensi. Komitmen terhadap peningkatan kualitas pendidikan merupakan sesuatu yang baik, bahkan mulya.Yang menjadi persoalan adalah ketika komitmen itu semata-mata dilandasi dengan lagika matematis untuk sebuah sistem pendidikan nasional, inilah yang berbahaya.

Artinya apa, mestinya pasca dibatalkannya UU BHP oleh MK dan itu bersifat final, maka Kementerian Pendidikan Nasional sesegera mungkin melakukan refleksi yang mendalam, mengapa UU BHP ini dibatalkan? Ada pesan mendalam apakah dibalik pembatalan itu? Inilah yang mestinya dipikirkan. Bukan sebaliknya, Kementerian Pendidikan Nasional bersikap arogan dengan menganggap, ini belum selesai. Inilah yang disebut arogansi kekuasaan yang ditandai dengan keengganannya untuk menyerap dan merefleksikan secara lebih mendalam mengapa UU BHP itu dibatalkan oleh MK.

Secara fundamental, sikap Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Nasional yang direpresentasikan oleh Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nasional merupakan sikap yang mencerminkan terjadinya disorientasi paradigma pendidikan di Indonesia. Bahkan, hal ini dapat diletakkan dalam kondisi krisis paradigma pendidikan. Muara dari kondisi krisis paradigma pendidikan itu adalah terjadinya darurat pendidikan dimana-mana.[11] Hal ini pula yang ikut mengkontribusi bagi krisis kemanusiaan pada proses berikutnya.

Disorientasi paradigma pendidikan itu misalnya, ditunjukkan dengan tidak adanya (baca: tidak kuatnya) dimensi kemanusiaan sebagai orientasi utamanya. Pendidikan pada hakikatnya adalah sarana pembebas dan pencerahan akal budi manusia. Oleh karena itu bersifat manusiawi, tidak disebut pendidikan kalau tidak memanusiakan manusia. Pendidikan dalam konteks demikian haruslah berparadigma kemanusiaan. Bukan sebaliknya, berparadigma mesin atau bahkan berparadigma industrial.

Pendidikan di negeri ini, seperti yang dikemukakan oleh Chatib (2009: xxi) banyak dimanifestasikan dengan munculnya lembaga-lembaga pendidikan yang membentuk manusia robot. Oleh karena itu lembaga sekolah di Indonesia pada umumnya merupakan sekolah robot, bukan sekolahnya manusia. Yakni, sekolah-sekolah sebagai lembaga pendidikan yang memproduksi peserta didik sebagai alat pemuas industrial dan dapat diyakini bersifat kapital.

Dapat dibayangkan, bila kondisi yang sudah parah ini diperparah lagi dengan produk hukum, apakah itu setingkat UU ataukah PP yang semakin melegitimasi kebobrokan sistem ini. Otonomi, akuntabilitas, transparansi, dan efisiensi adalah jargon modernitas dalam tataran administratif yang jika tidak hati-hati dalam penyelenggaraanya dapat memasung pilar-pilar humanitas. Prinsip itu dapat pula disebut—dalam bahasa Ivan Illich (2002:143)—sebagai mitos utama masyarakat industrial.[12]

Sebagai mitos, maka prinsip itu dapat dimainkan dan dinegosiasikan, bergantung siapa yang memainkan dan menegosiasikan. Dalam konteks demikian, maka dalam praktiknya prinsip otonomi, akuntabilitas,

transparansi, dan efesiensi merupakan mitos baru yang sengaja digulirkan oleh Kementerian Pendidikan Nasional—sekali lagi kalau tidak dijalankan dengan cukup hati-hati-- prinsip itu akan beroposisi biner dengan terjadinya marginalisasi kemanusiaan. Akan semakin banyak manusia-manusia yang mengalami marginalisasi dalam bidang pendidikan, jika prinsip otonomi, akuntabilitas, transparansi, dan efesiensi itu tidak dibarengi dengan nilai kemanusiaan yang fundamental.

Di sisi lain, disorientasi paradigma yang serupa, juga terjadi dalam bidang politik. Bidang politik, hanya menarik dalam konteks studi politik akademis. Lebih jauh dari itu bidang ini belum mampu membangun seperangkat perspektif politik yang memiliki daya visional. Sebagai akibatnya, bangunan politik kita juga menjadi rapuh, tampak besar dilihat dari luar, sebaliknya, rapuh dan kosong pilar-pilar di dalamnya.

Disadari atau tidak fenomena politik demikian ini, akan menggiring bangsa ini sebagai bangsa yang kering secara visional dan lebih dari itu, ramai pada tingkat permainan. Politik kita semata-mata dipahami dan diletakkan sebagai permainan (*politics of game*). Sebagai permainan, maka politik itu telah kehilangan ruhnya, politik yang tak berjiwa, dan pada praktiknya, menjadi politik yang tidak berkarakter. Satu-satunya karakter yang dimunculkan adalah karakter permainan sehingga yang tampak ialah wajah-wajah pemain dan permainan belaka.

Domain politik ialah domain komoditas. Sebagai domain komoditas, maka politik menjadi lahan untuk melakukan komodifikasi. Seperti layaknya barang, maka domain politik juga mengalami hal yang sama, yakni mengalami proses transaksional. Oleh karena itu, tidak salah kalau era politik demikian ini disebut sebagai erak transaksional. Hal demikian ini dapat diamati dalam setiap level dan momentum politik yang ada.

Ironis memang, tapi inilah fakta praktik politik kita saat ini. Jika praktik politik yang demikian tidak segera dibenahi, maka bangsa ini jelas akan mengalami keterpurukan yang dalam. Satu-satunya jalan untuk membenahi praktik politik yang demikian ini adalah mengembalikan dan meletakkan paradigma politik yang benar, yakni mengangkat setinggi-tinggi

visi politik bangsa ini untuk kemudian mengembangkannya dalam praktik-praktik politik yang berjiwa dan berkarakter. Tidak sekedar berpolitik untuk akuisisi material dan kekuasaan yang sempit semata.

Quo vadis pendidikan di Indonesia

Pertanyaan ini dapat dijawab dengan seperangkat keraguan *de omnibus dubitandum,*[13]segala sesuatu harus diragukan. Perspektif dan posisi inilah yang barangkali tepat untuk dipilih di tengah proses kebijakan dan fakta pendidikan nasional yang transisional dan masih carut-marut. Fenomena pendidikan di Indonesia saat ini yang masih bersifat prestesius, matematis, dan bahkan ambisius, menyisakan persoalan yang tidak kalah mendalamnya. Praktik penyelenggaraan pendidikan di Indonesia melahirkan manusia-manusia yang menjauhi martabat kemanusiaannya. Ini disebut prestasi ketika UNAS dinyatakan lulus, 'bagi yang tidak lulus disebut takdir', demikian kata mendiknas M. Nuh.

Pendidikan di Indonesia ke depan setidaknya memperhatikan beberapa hal sebagai berikut: *pertama,* haruslah mengembalikan pada paradigma kemanusiaan. Di mana potensi-potensi kemanusiaan dapat tumbuh dengan baik dan semakin membangun pencerahan budi; *kedua,* adalah prinsip pendidikan untuk semua. Sebuah praktik penyelenggaraan pendidikan tanpa adanya diskriminasi, baik diskriminasi ras, etnis, agama, maupun diskriminasi kapital; *ketiga,* yakni konsistensi penyelenggaraan pendidikan yang tidak bertumpu pada satu ranah kognitif saja, tapi juga afektif, dan psikomotor. Hal ini kemudian berkonskuensi pada kelulusan pada satuan lembaga pendidikan akan bersifat komprehensif. Guru dan satuan lembaga pendidikan itulah yang paling mengetahui; *keempat,* yang paling pokok bahwa pendidikan itu merupakan amanah konstitusi. Artinya, negara wajib bertanggung jawab terhadap penyelenggaraan dan peningkatan kualitas pendidikan untuk menciptakan kecerdasan yang bersifat multidimensional (baca: *multiple intelligences*).

Perbaikan dalam bidang pendidikan dalam konteks demikian haruslah diletakkan dalam keempat hal itu sebagai bagian dari strategi ke-

budayaan yang utuh. Pendidikan dalam konteks demikian haruslah dibaca sebagai salah satu pilar dari strategi kebudayaan Indonesia sehingga penyelenggaraan pendidikan sebagai suatu sistem tidaklah dapat main-main. Apalagi bermain-main atas nama korporasi kapital, yang justru menjauhkan dari fundamental kemanusiaan dan strategi kebudayaan Indonesia. Semua itu berimplikasi pada tujuan pendidikan, kurikulum, fasilitas pendidikan, guru-guru/staf pengajar, kesejahteraan, dan kebijaksanaan lainnya. Sistem pendidikan –sekali lagi--adalah pilar penting dari strategi kebudayaan.

Quo vadis politik Indonesia

Suatu ukuran yang dapat dengan mudah dicermati untuk mendeteksi tingkat keberhasilan pembangunan politik di Indonesia adalah seberapa besar negara (baca: penyelenggara negara) mampu menggerakkan masyarakat sebagai warga bangsa ini untuk menjadi warga partisipatif. Sebagai warga yang partisipatif senantiasa diandaikan: *pertama,* warga itu memiliki kesadaran hak-hak dan sekaligus kewajibannya sebagai warga negara; *kedua,* warga negara itu memiliki kesadaran posisional, di mana posisinya berada dalam suatu pranata sosial; *ketiga;* cerdas dalam mereposisi dirinya dalam konteks relasinya dengan negara yang multikultural;[14] *keempat,* kreatif dalam ikut membangun imajinasi politik bangsa dan negaranya.

Keempat prasyarat masyarakat partisipatif tersebut dimaksudkan untuk memberikan wacana lain dari apa yang telah berjalan selama ini. Wacana yang mucul selama ini ialah bahwa partisipasi politik warga itu kecenderungannya hanya dilihat dan diukur dari keterlibatannya dalam proses politik pemilu. Tentunya, wacana dan pandangan seperti ini cukup menyesatkan. Terlalu sempit untuk merumuskan partisipasi masyarakat itu hanya diukur dari keterlibatannya dalam proses politik pemilu semata.

Wacana dan pandangan seperti ini kecenderungannya hanya menguntungkan kelompok politisi semata. Sebagai rumah besar Indonesia, tentunya pandangan seperti ini sangat merugikan. Rumah besar Indonesia membutuhkan seperangkat daya partisipasi kolektif untuk mampu meng-

gerakkan bangsa ini menjadi bangsa yang berdaya secara nasional dan berdaya dalam kancah internasional.

Oleh karena itu mendorong warga bangsa ini untuk mampu dan berani mengembangkan imajinasi politik merupakan keniscayaan. Negara dengan suprastruktur dan infrastruktur yang dimilikinya haruslah memberi peluang dan dorongan untuk tumbuhnya partisipasi yang demikian ini. Bukan sebaliknya, menghambat tumbuhnya proses kreatif dan partisipatif warga negara dalam rangka mengimajinasikan negeri yang dicintainya.

Dalam konteks demikian, merumuskan politik kebudayaan secara tepat dan ideal adalah suatu keharusan. Tidak hanya merupakan keharusan moral, lebih dari itu ialah keharusan formal negara ini. Politik kebudayaan, seperti yang dikemukakan Soejatmoko (2004) memiliki cakupan bagi arah kebudayaan suatu bangsa. Nagara tidaklah dapat bermain dalam ruang jargon dan simbol, apalagi, hal demikian dijustifikasi secara sepihak oleh negara semata. Rakyat tidak ikut terlibat secara aktif dalam mendefinisikan, menafsirkan, dan merealisasikannya dalam tataran praktis kebangsaan.[15]

Politik kebudayaan yang dimaksud bukanlah dalam tataran pengertian yang terakhir ini. Politik kebudayaan yang dimaksud ialah bahwa sebagai bangsa negara ini harus mampu merumuskan secara tepat dan ideal arah kebudayaannya. Tentunya, bicara arah ideal kebudayaan, mau tidak mau, harus melihat terlebih dahulu fakta dan basis kebudayaan yang dimiliki. Bangsa ini tidak sekali-kali pun dapat mengelak dari fakta dan basis kebudayaan yang dimiliki.

Politik kebudayaan seperti yang dikemukakan Soejatmoko (2004:33) dimaksudkan untuk memberikan dorongan serta kesempatan untuk berkembang sebesar-besarnya daya cipta rakyat. Untuk itu, hal tersebut menyaratkan dua hal: *pertama,* keyakinan bahwa suasana bebas adalah suasana satu-satunya yang memungkinkan perkembangan daya cipta suatu bangsa; *kedua,* adanya asas partisipasi seluas-luasnya.

Demokrasi adalah salah satu ruang yang memberi kebebasan rakyat untuk mengembangkan diri seluas-luasnya, akan tetapi, membahas partisipasi tidaklah semata-mata ditentukan adanya demokrasi. Lebih dari itu, bangunan fundamental struktur ekonomi dan sosial menjadi tidak kalah pentingnya. Oleh karena itu, pertumbuhan dan perkembangan demokrasi haruslah bersamaan dengan tumbuh dan berkembangnya fundamental ekonomi dan sosial masyarakat.

Masyarakat yang tertekan secara ekonomi dan sosial, rasanya sulit untuk memberikan partisipasi positif untuk membangun bangsa ini. Oleh karena itu, bangunan fundamental ekonomi dan ruang sosial yang sehat dalam suatu masyarakat yang multikultur menjadi begitu mutlak. Betapa tidak, energi bangsa ini seolah habis untuk menyelesaikan masalah konflik yang terus-menerus terjadi.

Dalam konteks tersebut, fakta kebudayaan yang dimiliki bangsa ini ialah masyarakat yang bersifat multikultural[16] dan sebagai basisnya adalah entitas-entitas kultural yang terdiri atas kelompok etnik dan subetnik yang tersebar di nusantara ini.[17] Oleh karena itu, membahas masa depan politik Indonesia, idealnya dapat dirumuskan terlibih dahulu politik kebudayaan bangsa ini, yang bertolak dari fakta dan basis kebudayaan yang dimiliki.

Dalam konteks demikian, maka penguatan kesadaran politik multikultural merupakan hal yang tidak dapat ditawar-tawar. Penguatan kesadaran politik multikultural merupakan sesuatu yang mutlak untuk menyelamatkan, mengawal, dan menyukseskan politik kebudayaan yang dijalankan. Regulasi politik dalam tataran demikian, dituntut untuk lahirnya daya kepatuhan pada bangunan besar yang disebut sebagai politik kebudayaan tersebut.

Penutup: Revolusi institusional kebudayaan[18]

Revolusi institusional kebudayaan[19] dengan demikian dipandang penting keberadaannya. Revolusi institusional kebudayaan dimaksudkan untuk mampu melakukan perubahan fundamental dalam tataran institusi-institusi kebudayaan bangsa ini. Perubahan kebudayan yang baik dan fundamen-

tal hanyalah dapat dilakukan jika institusi-institusi kebudayaan memiliki kesadaran fundamental untuk mendefinisikan, merumuskan, dan mereposisikan kembali eksistensi kelembagaannya dalam peran-peran partisipatif kebudayaan.

Institusi kebudayaan adalah mencakup seluruh tatanan kelembagaan, baik suprastruktur dan infrastruktur negara, serta mencakup jejaring kekuasaan yang dimilikinya. Institusi kebudayaan demikian ini dipandang penting dalam menentukan arus dan konstruksi kebudayaan sebuah bangsa. Oleh karena itu, bicara revolusi institusional kebudayaan, harus mencermati secara serius peran partisipatif intitusi-institusi kebudayaan itu.

Sayangnya, terkait dengan institusi kebudayaan itu—disengaja atau tidak—telah disempitkan ruangnya menjadi institusi-institusi kelompok budaya.[20] Seolah bahwa kerja kebudayaan itu hanya menjadi tanggung jawab institusi kelompok budaya itu. Padahal, tanggung jawab kebudayaan adalah tanggung jawab seluruh anggota kolektif bangsa ini. Pemahaman dan kesadaran seperti ini, tidak bisa tidak, harus dimiliki oleh seluruh anggota kolektif bangsa, kalau bangsa ini hendak menjadi bangsa yang besar.

Dalam konteks demikian, strategi kebudayaan, seperti yang telah dikemukakan diawal, menjadi instrument strategis untuk menyukseskan revolusi institusional kebudayaan. Suatu ikhtiar untuk membangun manusia Indonesia, menjadi aktor-aktor partisipatif adalah mutlak adanya dalam sebuah cita-cita besar kebudayaan Indonesia yang bermartabat.

Dua bidang yang dipandang penting menjadi pintu bagi perubahan kebudayaan adalah bidang pendidikan dan politik.[21] Oleh karena itu, bidang pendidikan dan politik dengan demikian harus dibaca dan diletakkan dalam konteks konstruksi strategi kebudayaan. Artinya, bidang pendidikan dan politik harus fungsional dalam menggerakkan seluruh bidang kehidupan nasional. Kecelakaan dalam pembangunan bidang pendidikan dan politik akan berdampak pada pertaruhan bangsa ini di masa mendatang.

Oleh karena itu, penyelamatan dua bidang itu sebagai pintu masuk penyelamatan bangsa tidaklah dapat ditawar-tawar. Dalam bahasa Ivan Illich (2002), hal ini masuk dalam kategori gerakan revolusi institusional dalam bidang pendidikan, yang menggerakkan kesadaran moral dalam praktik-praktik pendidikan yang tidak membebaskan, yang itu akan menjadi masalah bagi masyarakat yang terbelakang (*underdevoloped societies*).

Sebuah praktik pendidikan yang tidak humanis, yang kerap memate-rialisasi dan memekanisasi manusia sebagai bagian dari mesin pendidikan. Inilah pendidikan yang perlu dicerahkan secara moral. Bahwa sekolah, adalah bagian kecil dari pendidikan kemanusiaan dalam skala yang besar.

Di sisi lain, secara politik, pentingnya bangunan kesadaran politik multikultural. Sebuah kesadaran politik yang membuka peluang untuk membicarakan persoalan bangsa ini secara negosiatif dan terbuka. Bukan sebaliknya, menjadikan rakyat sebagai pihak ”yang lain” sebagai penerima produk kebijakan semata.

Ciri kesadaran politik multikultural itu menuntut adanya kesediaan untuk melakukan kontak, negosiasi, dan bersifat terbuka. Hal tersebut penting untuk dilakukan, karena semakin besar kemajemukan yang terdapat dalam suatu masyarakat, semakin besar pula kebutuhan untuk mempertahankan kesatuan sembari membina kemajemukan itu (Parekh, 2000).

Berbagai krisis dan konflik politik kebangsaan, dalam konteks tersebut sebenarnya terletak pada miskinnya kesadaran politik multikultural pada bangsa ini. Oleh karena itu, studi etik (baca: refleksi etik) merupakan salah satu cara yang memberikan prospek untuk mengatasi kesulitan moral yang kita hadapi sekarang ini (Bertens, 2004: 35).

Revolusi institusional kebudayaan dengan demikian, diharapkan mampu menjadi ruang bagi tumbuhnya apresisiasi moral yang positif bagi perkembangan kebudayaan bangsa. Negara dengan suprastruktur dan infrastruktur yang dimiliki, idealnya juga memiliki kewajiban untuk mewujudkan apresiasi moralitas itu, kalau negara ini mau menjadi bangsa yang berdaya dalam konteks kebudayaan. Mengapa demikian, karena sebagai

sebuah bangsa, negara ini tidak bisa dibangun dengan cara mengembangkan citraan politik yang palsu belaka.[22]

Kepustakaan

Bertens,K. 2004. *Etika.* Jakarta: Gramedia.

Budiman, Hikmat. 1997. *Pembunuhan yang Selalu Gagal: Modernisme dan Krisis rasionalitas Menurut Daniel Bell*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Chatib, Munif. 2009. *Sekolahnya Manusia: Sekolah Berbasis Multiple Intellegences*. Bandung: Kaifa PT Mizan Pustaka

Esten, Mursal. 2002. ”Strategi Kebudayaan untuk Sistem Pendidikan”. Dalam Sindhunata (Ed.). 2002. *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan: Demokratisasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi*. Yogya: Kanisius

Illich, Ivan. 2002. *Perayaan Kesadaran: Sebuah Panggilan untuk Revolusi Institusional*. Yogyakarta: Ikon Teralitera

Kleden, Ignas. 1987. “Berpikir Strategis tentang Kebudayaan”. Jurnal Prisma no. 3 Th XVI bulan Maret

Liliweri, Alo. 2009. *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Yogyakarta: *LKiS*

Mulkhan, Abdul Munir. 1995. *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Nuh, M. 2010. “Mendiknas Rancang PP Baru Pasca-Pembatalan UU BHP. *http://www.antara.co.id*. Diakses 26 April 2010

Parekh, Bhiku. 2000. *Rethingking Multiculturalism: Cultural Diversity and political Theory*. Cambridge: Harvard University Press

Piliang, Yasraf Amir. 2004. *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika.* Yogyakarta: Penerbit Jalasutra

Sijie, Dai. 2006. *Balzac dan Si Penjahit Cilik dari Cina.* Jakarta: Gramedia

Soejatmoko. 2004. *Kebudayaan Sosialis*. Yogyakarta: Ikon Teralitera

---

1 Fenomena demikian dapat diamati betapa dalam kehidupan kita sehari-hari dengan ditunjukkannya berbagai adegan kemiskinan masyarakat yang terekspresikan dalam berbagai bentuk ekspresi sosial yang menyerap daya empati kemanusiaan kita.

2 Dapat disebut mulai tahun 1996 samapai sekarang, sederet konflik sosial berturut terjadi secara terus menerus; konflik atas nama agama di Situbondo (1996), Tasikmalaya (1996), konflik etnik di Pontianak Kalbar (1997), konflik dengan isu santet dan ninja di Jember dan Banyuwangi (1998), kerusuhan Mei di Jakarta yang member luka psikologis bagi saudara-saudara Tionghoa (1998), konflik Ambon yang terjadi sekitar dua tahun lebih (1998- 2000-an), konflik sampit (2001), bentrok antarwarga, antar supporter bola sampai sekarang yang masih sering terjadi.

3 Wacana pendewasaan demokrasi ini patut digulirkan terkait dengan banyak pejabat dan pelaku politik negeri ini sudah terbuai dengan jargon bahwa negeri ini termasuk negeri yang sukses dalam menjalankan demokrasi; bahkan termasuk salah satu dari empat negara terdepan dalam melangsungkan agenda demokrasi. Faktanya, demokrasi kita baru tataran prosedural itu pun tak jarang masih carut-marut. Secara substansial masih banyak yang harus dibenahi; termasuk proses demokrasi yang jauh dari *money politics*, menghargai aspirasi yang berkembang, mendorong adanya partisipasi politik yang positif, dan melahirkan *wisdom* dalam seluruh proses demokrasi yang berlangsung. Istilah *wisdom* ini terinspirasi oleh Yusuf Muhammad, seorang tokoh agama dan politik nasional dari Jember yang disampaikan dalam suatu seminar sekitar tahun 1996 dengan tema "Demokrasi dan Kelas Bawah" di Gedung PUSPENMAS Jember. Pendewasaan demokrasi dengan demikian, tidak sekedar melangsungkan demokrasi secara prosedural; akan tetapi mendorongnya untuk secara substansial bersih, sehat, dan penuh dengan kearifan politik, sosial, dan budaya.

4 Lihat lebih lanjut tulisan Ignas Kleden. 1987. "Berpikir Strategis tentang Kebudayaan". Jurnal Prisma no. 3 Th XVI Bulan Maret. hlm. 7-8.

5 Lebih lanjut terkait dengan premis ini dapat dilihat dalam tulisan Abdul Munir Mulkhan dalam buku *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal.195.

6 *Ibid*., hlm.196

7 *Ibid.,* hlm. 35

8 Dapat dibandingkan dengan apa yang terjadi di Indonesia, negara ini belum pernah serius untuk memersiapkan diri secara matang untuk menghadapi abad XXI; akibatnya, perubahan yang terjadi tak jarang membuat bangsa ini tersengal-sengal dan kesulitan dalam mengendalikan perubahan sosial yang terjadi. Mengendalikan dalam suatu pengertian yang positif, sebab kalau mencermati perubahan sosial yang terjadi, selalu dibarengi dengan adegan kekerasan.

9 Demokrasi dan pendidikan kita menjadi dua bidang yang sama-sama mengandaikan *cost* yang tinggi. Demokrasi yang boros biaya dan pendidikan yang mahal, seolah men-

jadi paket modernitas bangsa ini untuk semakin memarjinalisasi masyarakat secara cukup berarti. Paket modernitas yang demikian ini pada ujungnya hanya akan melahirkan keterasingan (alienasi) secara sosial, ekonomi, politik, dan budaya.

10 Bahkan, yang semula sempat muncul wacana adanya beberapa perguruan tinggi (baca: Pendidikan Tinggi) yang tampak ingin menyegerakan diri menjadi BHP, serempak balik arah dan berkemas-kemas kembali pada status sebelumnya; termasuk juga dosen pada pendidikan tinggi yang bersangkutan, tidak lagi repot-repot memilih antara menjadi tenaga kontrak pada pendidikan tinggi yang berstatus BHP dengan mimpi gaji yang besar ataukah tetap menjadi PNS yang gajinya pas-pasan.

11 Apa yang dimaksud dengan darurat pendidikan dalam hal ini ialah suatu kondisi buruk sebagai akibat dari krisis paradigma tadi. Kondisi buruk tersebut dapat dicerminkan dengan semakin tidak terjangkaunya biaya pendidikan, baik secara sosial maupun secara ekonomi. Disebut demikian karena pada praktiknya pendidikan itu semakin elitis. Kelompok miskin sangat mengalami kesulitan untuk menjangkau praktik pendidikan yang demikian ini.

12 Pengertian mitos dalam hal ini patut diperlakukan secara cukup hati-hati. Mitos dalam hal ini dapat didefinisikan sebagai pesan atau wacana. Roland Barthes memberikan definisi yang lebih mutakhir terkait dengan mitos, yakni sebagai pesan atau wacana tersebut. Mitos dalam hal ini bukan dalam pengertian masyarakat tradisional, yang didefinisikan sebagai pandangan atau keyakinan masyarakat terhadap hal-hal yang gaib dan abstrak sifatnya, baik itu terkait dengan dewa-dewi atau leluhur-leluhur yang sudah meninggal.

13 Satu istilah yang digunakan Erich Fromm untuk meragukan segala sesuatu, khususnya terkait dengan konsep-konsep ideologis yang sebenarnya dianut oleh setiap orang dan akibatnya mengandaikan peranan aksioma-aksioma akal sehat yang pasti.

14 Multikultural/multikulturalisme mencakup dua hal: *pertama,* terkait dengan kondisi kemajemukan suatu kebudayaan dari suatu masyarakat. Kondisi ini diandaikan dapat membentuk sikap toleransi; *kedua,* terkait dengan seperangkat kebijakan pemerintah yang dirancang sedemikian rupa agar seluruh masyarakat memberikan perhatian kepada kebudayaan dari semua kelompok etnik. Lebih lanjut dapat dilihat Liliweri dalam buku *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, (Yogyakarta: LKIS Yogyakarta), 2009, hlm.68.

15 Pancasila yang secara fundamental, idealnya menjadi dasar politik kebudayaan, pada faktanya pernah dijadikan alat legitimasi kekuasaan oleh Orde Baru. Oleh karena itu, kalau negara ini konsisten dengan Pancasila sebagai dasar politik kebudayaan, maka proses reposisi dan revitalisasi ideologi Pancasila penting untuk dilakukan.

16 Lebih lanjut lihat *Op.Cit.,* hal. 68-69

17 Soejatmoko (2004) menyebutnya sebagai *enclave* atau kantong-kantong kebudayaan.

18 Revolusi Institusional Kebudayaan dibedakan dengan istilah revolusi kebudayaan. Istilah revolusi instisional kebudayaan dalam hal ini dimaksudkan sebagai peran-peran partisipatif fundamental suprastruktur (seluruh perangkat struktur formal Negara) dan infrastruktur negara (termasuk dalam hal ini partai politik, NGO/LSM, tokoh-tokoh agama dan sosial, yang tidak jarang telah menginstitusionalkan dirinya). Untuk revolusi kebudayaan dapat dibaca, misalnya dalam novel yang ditulis Dai Sijie, seorang sastrawan Cina yang menulis novel berjudul *Balzac and the Little Chinese Seamstress (Balzac dan Si Penjahit Cilik dari Cina).* Dalam navel ini digambarkan tentang praktik

revolusi kebudayaan di Cina untuk mengirim pemuda-pemudanya untuk dididik ulang di antara para petani.Selanjutnya baca *Balzac and the Little Chinese Seamstress (Balzac dan Si Penjahit Cilik dari Cina),* (Jakarta: Gramedia, 2006).

19 Istilah revolusi institusional tersebut suatu istilah yang pernah juga digunakan oleh Ivan Illich untuk mengritisi dan mendorong perubahan positif dalam bidang agama, pendidikan, dan kesejahteraan sosial. Lihat Illich (2002) dalam buku *Perayaan Kesadaraan: Sebuah panggilan untuk Revolusi Institusional Agama, Pendidikan, dan Kesejahteraan Sosial*, penerbit Ikon Teralitera. Buku ini diterjemahkan oleh Saut Pasaribu dari *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, Pantheon Books, 1969.

20 Institusi kelompok budaya yang hal itu mencakup kelompok atau paguyupan kesenian dan budaya, termasuk sanggar seni dan budaya, dewan kesenian dan kebudayaan; termasuk kelompok studi yang focus dalam bidang seni dan budaya.

21 Hal ini bukan berarti bidang yang lain tidak penting; akan tetapi dua bidang ini dipandang menjadi pintu masuk sekaligus menjadi suatu kerja proyeksi kebudayaan, yang hasilnya barangkali tidak bisa sekaligus dirasakan, melainkan menunggu beberapa tahun berikutnya. Oleh karena itu, dua bidang ini juga sekaligus menjadi kekuatan investasi bagi perubahan kebudayaan yang positif dan fundamental.

22 Abad informasi sekarang ini disebut sebagai abad citraan (*the age of the image*), disebabkan realitas dunia dibangun oleh teknologi informasi mutakhir, menjadikan dunia disarati oleh citra-citra dalam berbagai perwujudan dan medianya. Ini tentunya, adalah cara lain dalam menjelaskan apa yang disebut Heidegger sebagai abad potret dunia (*the age of the world picture*). Levin menyebut abad citra sebagai abad kemenangan subjektivitas palsu *(false subjectivity*), dengan demikian pula eksistensinya palsu. Lihat, Yasraf Amir Piliang dalam buku *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika.* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hal. 453.

-oo0oo-

MENGIKIS DISKRIMINASI DALAM DEMOKRASI

Al Khanif

Pengantar

Pengakuan terhadap hak asasi manusia di Indonesia mengalami kemajuan yang sangat pesat pasca runtuhnya Rejim Orde Baru pada tahun 1998. Terbukanya kran demokrasi pasca reformasi diharapkan bisa menjadi salah satu media penting untuk merealisasikan pengakuan, perlindungan dan pemenuhan hak asasi manusia di Indonesia. Hal ini disebabkan karena reformasi membawa semangat demokrasi yang menekankan terpenuhinya hak-hak dasar setiap individu. Salah satu caranya adalah dengan mengatur semua hak-hak fundamental manusia didalam konstitusi, yakni Undang-Undang Dasar 1945.

Sistem demokrasi dan konstitusi negara merupakan dua pilar penting dalam upaya untuk menegakan hak asasi manusia, bukan hanya di Indonesia melainkan di berbagai negara lain. Di satu sisi, konstitusi harus mampu mengatur tentang pengakuan, jaminan dan pemenuhan hak asasi manusia secara komprehensif dan disisi lain iklim demokrasi harus mampu memenifestasikan hak-hak fundamental yang diatur didalam konstitusi tersebut. Penegakan hak asasi manusia didalam iklim demokrasi tidak bisa berjalan dengan baik jika konstitusi negara tidak mengatur norma-norma dasar hak asasi warga negaranya. Artinya, semua bentuk manifestasi demokrasi harus merupakan bagian yang tak terpisahkan dari aturan dasar Konstitusi. Norma-norma yang ada didalam konstitusi bisa hidup jika iklim demokrasi mampu mengimplementasikannya di berbagai kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sebuah konstitusi yang berwawasan hak asasi manusia tentu mempunyai norm-norma tentang hak-hak fundamental manusia yang luas. Didalam konsep demokrasi Indonesia, Undang-Undang Dasar 1945 sebagai Konstitusi Negara harus mampu meletakan nilai-nilai dasar demokrasi dengan mengedepankan semangat multikulturalisme agar implementasi dari demokrasi tidak mengalami hambatan. Didalam konsep demokrasi Indonesia, eksistensi budaya harus dimaknai sebagai sebuah entitas yang tidak perlu dibenturkan dengan demokrasi. Artinya, praktik budaya dan demokrasi harus mampu berjalan secara harmonis.

Yang sering menjadi persoalan adalah konsep demokrasi multikultur Indonesia 'masih' menghasilkan konsep mayoritas dan minoritas. Dalam hal ini, demokrasi Indonesia merupakan reproduksi dari Demokrasi Aristoteles dimana kelompok mayoritas lah yang berhak mengatur jalannya pemerintahan.[1] Selama ini pemegang kekuasaan didalam proses demokrasi Indonesia selalu ditentukan oleh kelompok mayoritas. Meskipun demikian, semangat demokrasi multikultur Indonesia tidak boleh menghilangkan semua jenis diskriminasi meskipun alasan dasarnya adalah untuk menegakan persamaan hak bagi semua elemen masyarakat. Demokrasi harus mampu memenuhi hak-hak fundamental manusia di segala bidang tanpa melihat latar belakang ataupun status manusia.

Euforia Reformasi 1998 tentunya membawa angin segar bagi masyarakat Indonesia karena bisa mendapatkan hak-hak fundamental mereka yang sebelumnya mati suri dibawah rejim Soeharto. Reformasi telah berhasil menancapkan tiang pancang hak asasi manusia yang secara luas diakui didalam Undang-Undang Dasar 1945. Sebelum amandemen kedua tahun 2000, wawasan hak asasi manusia didalam UUD 1945 sangat miskin karena hanya ada beberapa pasal saja yang mengatur hak-hak fundamental warga negara. Padahal pengakuan hak asasi manusia didalam konstitusi merupakan salah satu bentuk manifestasi dasar dari konsep demokrasi di Indonesia. Diakuinya hak-hak dasar manusia secara komprehensif menunjukan adanya keseriusan pemerintah untuk memperbaiki catatan buruk hak asasi manusia di masa lalu. Selain itu, pemerintah juga semakin menyadari

bahwa penghargaan terhadap hak-hak warga negara dan semua individu merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindari maupun dilupakan. Oleh karena itu, pembangunan nasional harus menitikberatkan individu sebagai subjek pencapaian pembangunan.

Keberhasilan pemerintah bersama-sama dengan Dewan Perwakilan Rakyat dalam mengamandemen Undang-Undang Dasar 1945, khususnya amandemen kedua merupakan pencapaian besar dalam sejarah hak asasi manusia. Konstitusi Indonesia juga secara khusus mengatur tentang diskriminasi seperti diatur didalam Pasal 28I ayat (2) UUD 1945 yang melarang semua jenis diskriminasi atas dasar apapun dan menegaskan bahwa semua orang berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan diskriminatif tersebut.[2] Pasal 28I ayat (4) lebih lanjut mengatur bahwa negara, yakni pemerintah bertugas untuk memenuhi hak asasi manusia. Pemenuhan hak asasi manusia disini harus diartikan sebagai kewajiban pemerintah untuk melindungi setiap orang dari segala bentuk diskriminasi.

Substansi dari amandemen kedua tersebut berbeda dengan substansi amandemen pertama yang khusus mengatur kekuasaan negara, yakni Presiden. Sedangkan substansi dari amandemen kedua mengakui dan menjamin hak-hak fundamental warga negara dan penduduk Indonesia. Didalam konsep hak asasi manusia, kata 'setiap orang' yang disebut dalam pasal-pasal tentang hak asasi manusia mengacu pada warga negara Indonesia dan penduduk Indonesia, yakni semua orang yang hidup di Indonesia termasuk warga negara asing yang berdomisili di Indonesia.[3]

Artinya, amandemen kedua Konstitusi Indonesia telah menyempurnakan aturan dasar mengenai jaminan dan pelaksanaan hak asasi manusia sebagai salah satu prasyarat bagi sebuah negara hukum dan sistem demokrasi yang dianut Indonesia.[4] Apalagi amandemen tersebut telah dilakukan lima tahun sebelum pemerintah meratifikasi Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik. Selain itu, sebelumnya Indonesia juga sudah menetapkan Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.[5] Artinya, infrastruktur hukum untuk merealisasikan norma-norma tentang perlindungan hak asasi manusia dibidang diskriminasi

seperti yang diatur didalam konstitusi, UU No. 39/1999 dan kovenan sudah tersedia dengan baik.

Salah satu menifestasi demokrasi terbesar di Indonesia adalah penyelenggaraan pemilihan umum (pemilu) dan pemilihan umum kepala daerah (pemilukada) yang diadakan setiap lima tahun sekali. Penyelenggaran pesta demokrasi Indonesia ini mungkin menjadi yang terbesar di dunia karena dilaksanakan di lebih dari 300 wilayah se Indonesia dengan melibatkan lebih dari 100 juta pemilih.

Kedua pesta demokrasi itu menjadi media masyarakat untuk menyalurkan aspirasi politik dengan memilih presiden, wakil rakyat atau kepala daerah. Selain itu, juga memberikan ruang yang seluas-luasnya bagi mereka untuk ikut mencalonkan diri tanpa diskriminasi dalam bentuk apapun seperti yang diamanatkan oleh Konstitusi. Meskipun peyelenggaraan pemilu-pemilukada di Indonesia semakin meriah, namun pada praktiknya masih banyak menyimpan persoalan mendasar. Diantaranya adalah ketentuan mengenai larangan bagi mantan narapidana untuk mencalonkan diri sebagai kepala daerah atau wakil rakyat seperti yang diatur didalam Pasal 12 Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2008 dan Pasal 58 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008.[6]

Persoalan mengenai larangan warga negara yang pernah dipenjara untuk mencalonkan diri sebagai pemimpin maupun wakil rakyat merupakan persoalan serius didalam hak asasi manusia. Apalagi larangan tersebut masih terjadi pasca reformasi dimana masyarakat sangat berharap bisa mendapatkan hak-hak dasarnya yang sebelumnya dirampas oleh rejim Orde Baru. Permasalahan ini menunjukan bahwa iklim demokrasi di Indonesia belum sejalan dengan norma dasar konstitusi, khususnya mengenai penerapan prinsip non diskriminasi dalam kaitannya dengan peran serta masyarakat didalam pemilu-pemilukada di Indonesia.

Diskriminasi dan prinsip proporsionalitas

Aturan mengenai diskriminasi merupakan prinsip fundamental didalam hak asasi manusia. Rejim hak asasi manusia internasional bersama-sama

dengan negara-negara di dunia terus berusaha untuk mengeliminir diskriminasi di berbagai negara. Oleh karena itu, aturan mengenai diskriminasi didalam instrumen internasional hak asasi manusia mengalami kemajuan yang pesat pasca ditandatanginya Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1945. Piagam PBB menyebutkan bahwa perlakuan dianggap diskriminatif jika membedakan perlakuan atas dasar ras, jenis kelamin, bahasa dan agama.[7] Senada dengan pengertian tersebut, Komite HAM PBB menyatakan bahwa kata 'diskriminasi' sebagaimana yang digunakan di Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik harus dipahami sebagai usaha yang mengandung maksud untuk membedakan, mengecualikan, membatasi, atau perlakuan khusus berdasarkan alasan-alasan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa dan sentimen keagamaan. Usaha tersebut juga harus bertujuan atau berakibat terganggunya atau tiadanya pengakuan, perhatian dan tersedianya ruang untuk menikmati atau memiliki hak dan kebebasan seseorang.[8]

Dalam perjalanannya, unsur-unsur diskriminasi semakin meluas. Misalnya, Kovenan Hak Sipil dan Politik menyebutkan yang termasuk dalam unsur-unsur diskriminasi adalah ras, warna kulit, jenis kelamin bahasa, agama, afiliasi politik, status kewarganegaraan, asal usul sosial dan hak milik.[9] Namun realitas sering menunjukan hal yang berbeda. Sampai saat ini reproduksi diskriminasi semakin beragam, bukan hanya terbatas pada batasan yang diberikan oleh instrumen hukum. Ketika praktik-praktik atau kebijakan negara masih mengandung unsur yang mendiskriminasi hak atau kebebasan orang lain, maka penegakan hak asasi manusia akan sulit dilakukan.

Konstitusi Indonesia hanya sekali menyebut kata 'diskriminasi,' yakni di Pasal 28B ayat (2) dan tidak mengatur tentang diskriminasi lebih lanjut.[10] Namun penjelasan diskriminasi bisa dilihat di Pasal 1 ayat (3) UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia yang menyatakan:

> *Diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengecualian yang langsung ataupun tidak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar agama, suku, ras, etnik, kelom-*

pok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik, yang berakibat pada pengurangan, penyimpangan atau penghapusan, pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, dan aspek kehidupan lainnya.

Jika melihat aturan diatas, UU No. 39/1999 mengenal unsur-unsur diskriminasi yang sangat luas dan jelas seperti yang ada di Kovenan Hak Sipil dan Politik. Artinya, penerapan hak untuk terbebas dari semua bentuk diskriminasi di Indonesia seharusnya bisa berjalan dengan baik karena tidak ada konflik hukum tentang prinsip non diskriminasi.

Hak untuk terbebas dari semua jenis diskriminasi adalah hak fundamental setiap manusia. Hak tersebut adalah hak universal, bukan keuntungan, tanggungjawab, keistimewaan, atau beberapa bentuk pemberian lainnya tetapi melainkan harus diberikan kepada semua orang sebagai akibat dari martabat seseorang sebagai manusia.[11] Seseorang tidak perlu mempunyai status tambahan kecuali sifat alamiah manusia sebagai makhluk yang bermartabat. Oleh karena itu konsep tentang diskriminasi bersifat universal karena mempunyai dimensi yang sama.

Didalam konsep hak asasi manusia, status manusia sebagai makhluk bermartabat yang berdimensi universal menyebabkannya berhak untuk menerima hak-hak fundental termasuk terbebas dari semua jenis diskriminasi. Oleh karena itu, sifat dasar hak asasi manusia yang universal tersebut,[12] tidak mengenal stratifikasi sosial atau praktik-praktik lain yang membedakan status dasar manusia sebagai makhluk yang bermartabat. Artinya, hak untuk terbebas dari semua jenis diskriminasi sebagai hak fundamental manusia harus diberikan kepada semua manusia tanpa melihat status sosial seseorang.

Didalam praktiknya, penerapan prinsip non diskriminasi seringkali berbenturan dengan batasan-batasan pemenuhan hak asasi manusia atas dasar kepentingan dan keamanan umum serta hak fundamental orang lain atau ‘prinsip proporsionalitas.’ Prinsip proporsionalitas adalah batasan

yang diperbolehkan didalam hak asasi manusia karena pada dasarnya manifestasi dari hak asasi bukanlah tanpa batas.

Adapun unsur-unsur yang harus ada didalam prinsip proporsionalitas ada tiga. Pertama, sebuah peraturan yang ditujukan untuk membatasi hak dan kebebasan seseorang harus sesuai dengan fungsi perlindungan terhadap hak asasi manusia orang lain.[13] Misalnya, seseorang dilarang memaksa orang lain memilih salah seorang kandidat karena pemaksaan tersebut bertentangan dengan hak orang yang dipaksa untuk bebas memilih berdasarkan hati nuraninya sendiri. Contoh lainnya adalah jika manifestasi dari sebuah paham keagamaan dinilai bisa membahayakan keamanan umum ataupun kesehatan manusia. Misalnya, konsep jihad yang mengarah pada terorisme harus dilarang karena mengancam ketertiban negara dan hak fundamental orang lain.

Unsur kedua yang harus dipenuhi adalah pembatasan tersebut harus merupakan instrumen pembatasan terakhir semata-mata untuk menciptakan ketertiban dan keamanan umum sebagai akibat dari adanya konflik tentang hak asasi manusia.[14] Dengan satu syarat pembatasan tersebut harus berlaku bagi semua pihak untuk menghindari pembatasan yang diskriminatif. Artinya, bukan berarti semua pembatasan yang dilakukan oleh negara merupakan kebijakan diskriminatif jika pemberlakuan tersebut berlaku bagi semua orang. Misalnya, Surat Keputusan Bersama mengenai Ahmadiyah dinilai diskriminatif karena hanya melarang penganut Ahmadiyah untuk melakukan syiar agama sedangkan agama lain masih diperbolehkan melakukan syiar. Seharusnya, jika pemerintah menganggap syiar agama adalah salah satu penyebab terjadinya kekerasan agama, maka sudah seharusnya semua jenis syiar agama dilarang karena bisa mengganggu keharmonisan antar agama.

Sedangkan unsur yang ketiga adalah pembatasan boleh diberlakukan jika bersifat netral dan proporsional terhadap pihak-pihak yang harus dilindungi.[15] Pembatasan tidak boleh dilakukan hanya kepada seseorang dengan alasan untuk melindungi kepentingan pihak lain, bukan berdasar pada hak fundamental orang lain. Artinya, semua pihak yang terlibat harus

mendapatkan perlakuan yang sama. Misalnya, pemberlakuan mengenai syarat administratif bagi semua warga negara yang ingin mencalonkan diri sebagai kepala daerah adalah sekurang-kurangnya berpendidikan sarjana. Peraturan ini tidak diskriminatif karena berlaku bagi semua warga negara.

Ketiga unsur tersebut merupakan prasyarat yang digunakan oleh negara dalam menentukan adanya *pressing social need* untuk membatasi hak asasi manusia. Artinya, kebutuhan unsur proporsionalitas tergantung dari masing-masing negara berdasarkan realitas yang berkembang di masyarakat sebagai dasar pengaturan hak asasi manusia. Seperti yang diatur didalam Pasal 28I ayat (4) Konstitusi, negara memang mempunyai hak untuk mengatur kehidupan masyarakat dengan cara melakukan pembatasan yang diatur didalam perundang-undangan. Sudah menjadi tugas negara untuk menjaga ketertiban dan keamanan umum tetapi ia juga harus memastikan bahwa kebijakan yang berkaitan dengan pembatasan hak asasi manusia harus mempunyai dasar yang kuat, yakni memenuhi standar keperluan prinsip proporsionalitas.

Prinsip proporsionalitas didalam hak asasi manusia sangat penting dan erat kaitannya dengan prinsip non diskriminasi karena negara seringkali membatasi hak dan kebebasan individu-individu di wilayah hukumnya dengan alasan untuk menjaga ketertiban dan keamanan umum. Didalam konteks Indonesia, penegakan prinsip non diskriminasi menjadi sangat penting karena Konstitusi maupun UU No. 39/1999 Tentang Hak Asasi Manusia mengatur batasan-batasan tersebut. Aturan tentang pembatasan hak asasi manusia diatur didalam Pasal 28J ayat (2) UUD 1945, yakni:

> *"Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud sematamata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis."*

Pasal 73 UU No. 39 /1999 tentang Hak Asasi Manusia juga mengatur bahwa:

> *"Hak dan kebebasan yang diatur dalam Undang-Undang ini hanya dapat dibatasi oleh dan berdasarkan undang-undang, semata-mata untuk menjamin perngakuan dan penghormatan terhadap hak asasi manusia serta kebebasan dasar orang lain kesusilaan, ketertiban umum dan kepentingan bangsa."*

Ketentuan dari kedua pasal tersebut pada prinsipnya sudah memenuhi standar keperluan prinsip proporsionalitas karena pembatasan dilakukan semata-mata untuk menjamin hak fundamental orang lain dan unsur-unsur lain didalam prinsip proporsionalitas. Namun yang menjadi persoalan adalah adanya ketentuan '*pertimbangan moral dan nilai-nilai agama*' didalam konstitusi untuk menentukan pembatasan terhadap hak asasi manusia. Ketentuan ini menjadi bermasalah karena moral dan agama merupakan dua sumber nilai yang tidak rigit, multi tafsir dan berkembang berdasarkan konteks lokalitas budaya. Selain itu tidak ada institusi legal di Indonesia yang berwenang untuk menafsirkan moralitas dan agama kecuali yang sudah tertulis didalam peraturan perundang-undangan.

Permasalahan mengenai 'moral' antar agama atau bahkan didalam suatu agama bisa sangat beragam, tergantung dari perspektif yang digunakan. Oleh karena itu, konsep moral ini cenderung dimanipulasi oleh kelompok-kelompok mayoritas. Permasalahan ini bisa semakin kompleks ketika hukum tidak mampu menjaga kenetralannya karena adanya desakan dari beberapa kelompok mayoritas yang memaksakan kehendaknya. Artinya, kelompok mayoritas inilah yang secara legal 'berhak' menentukan jenis moral yang seperti apakah yang sesuai untuk memberikan hak-hak fundamental kepada manusia.

Berdasarkan permasalahan tersebut, aturan pasal 28J ayat (2) UUD 1945 sebenarnya telah gagal memenuhi aspek fundamental demokrasi, yakni tercapainya persamaan bagi semua manusia tanpa adanya diskriminasi karena mengandung norma yang ambigu. Jika kemudian pengertian 'moral dan nilai-nilai agama' diserahkan kepada pemahaman masyarakat,

maka sangat jelas pemahaman kelompok mayoritas lah yang berlaku. Pada akhirnya kelompok-kelompok minoritas selalu tersingkirkan karena pada umumnya karakter mereka berbeda dengan kelompok mayoritas, baik mengenai pemahaman tentang moral dan nilai-nilai agama.

Militant Democracy

Ada dua macam demokrasi didalam konsep hak asasi manusia berkaitan dengan partisipasi politik warga negara, yakni *procedural democracy* dan *militant democracy*. Robert Dahl mendefinisikan *procedural democracy* sebagai sebuah poliarkhi, yakni sistem yang dibentuk berdasarkan kompetisi yang bebas dari semua kelompok dan individu-individu, pemilihan pemimpin-pemimpin melalui pemilihan umum yang kompetitif dan bebas, dan adanya kebebasan sipil dan demokratis.[16] *Procedural democracy* memberikan ruang yang seluas-luasnya kepada partai politik dan perseorangan untuk ikut serta dalam proses demokrasi tanpa batasan apapun. Demokrasi model ini memberikan peluang dan hak yang sama bagi semua warga negara untuk berpartisipasi dalam pesta demokrasi yang umumnya diselenggarakan secara berkelanjutan untuk mengembangkan partisipasi politik di masyarakat.

Sebaliknya, *militant democracy* memberlakukan pembatasan-pembatasan kepada partai politik atau perseorangan karena dianggap bisa 'membahayakan ketertiban dan keamanan umum serta hak fundamental orang lain'.[17]Adapun hal-hal yang dibatasi dalam *militant democracy* adalah semua jenis ideologi, praktik budaya, agama dan berbagai praktik lainnya yang dianggap bisa membahayakan demokrasi. Misalnya, paham fundamentalisme atau ekstremisme harus dibatasi karena bisa mengancam proses demokrasi dan keamanan negara. Selain itu, praktik kebudayaan yang merepresentasikan 'monarkhi' juga dilarang dalam demokrasi karena 'membatasi atau merampas' persamaan hak bagi semua elemen masyarakat untuk ikut serta dalam pemerintahan. Selain itu, kekuasaan monarkhi juga berpeluang memunculkan sistem pemerintahan totaliter yang mengancam hak-hak dasar warga negara.

'Ideologi lain' bisa diartikan sebagai paham yang bertentangan dengan konstitusi negara. Pada dasarnya, setiap individu atau warga negara berhak untuk menerapkan ideologi mereka sebagai manifestasi dari hak berkeyakinan dan berhati nurani sebagaimana diakui didalam berbagai instrumen internasional hak asasi manusia. Namun jika implementasi dari ideologi tersebut membahayakan eksistensi konstitusi karena mengandung norma-norma yang bertentangan, maka negara berhak untuk melarang penerapan ideologi tersebut.

Konsep *militant democracy* pada dasarnya juga dikenal didalam berbagai instrumen internasional hak asasi manusia. Selain itu, konsep pembatasan ini juga dikenal didalam Konstitusi Indonesia dan Undang-Undang No. 39/1999 tentang Hak Asasi Manusia dimana pembatasan dari manifestasi hak asasi manusia semata ditujukan untuk melindungi hak fundamental orang lain, bukan ditujukan untuk memberlakukan perlakuan yang diskriminatif seperti yang sudah disebut diatas.

Ada beberapa negara yang telah memberlakukan prinsip *militant democracy*. Misalnya kasus pelarangan Partai Hizb-ut-Tahir di Inggris setelah peristiwa Bom London tahun 2005. Perdana Menteri Inggris, Tony Blair melarang Partai Politik Hizb-ut-Tahrir karena partai politik tersebut mengampanyekan penerapan Hukum Islamdi semua negara dan dianggap bertentangan dengan ideologi Negara Inggris yang berhaluan sekuler.[18]

Contoh yang kedua adalah pelarangan Partai Politik Refah di Turki dimana Pengadilan Konstitusi Turki membubarkan Partai Refah yang mengusung ideologi agama radikal. Padahal pada waktu dibubarkan, Partai Refah adalah partai pemenang pemilu. Hal ini dikarenakan ideologi Partai Refah bertentangan dengan Konstitusi Negara Turki yang berhaluan sekuler. Keputusan tersebut didasarkan pada pendapat Mr. Ibrahim Halil Celik dan Mr. Necmettin Erbakan yang menegaskan bahwa Partai Refah adalah satu-satunya partai di Tukri yang bisa menerapkan supremasi hukum berdasarkan Al Quran. Mereka juga menegaskan bahwa perubahan sistem sekuler di Turki bisa dilakukan dengan damai atau pertumpahan

darah. Berdasarkan fakta tersebut, Pengadilan Konstitusi Turki membubarkan Partai Refah atas dasar kebutuhan yang sangat mendesak.[19]

Larangan yang dilakukan oleh Blair dan Pengadilan Konstitusi Turki semata ditujukan untuk melindungi hak-hak fundamental masyarakat dan untuk melindungi keamanan nasional negara tersebut. Partai politik boleh melakukan perubahan didalam suatu negara dengan syarat harus memenuhi kaidah hukum yang berlaku. Selain itu, perubahan yang diusung harus sesuai dengan prinsip-prinsip fundamental demokrasi dan tidak bertentangan dengan konstitusi negara. Dalam Kasus Refah, Pengadilan Hak Asasi Manusia Uni Eropa menyatakan bahwa sebuah partai yang berusaha menyelenggarakan negara dan mengatur masyarakat berdasarkan hukum agama bisa mengancam demokrasi liberal yang menekankan pada pemenuhan hak-hak dasar setiap individu dan partisipasi semua lapisan masyarakat.[20]

Pelarangan Partai Refah dan Hizbut Tahrir tidak semata-mata karena bertentangan dengan prinsip demokrasi, melainkan juga bertentangan dengan Konstitusi Negara Turki dan Inggris. Artinya, tujuan dari kedua partai politik tersebut memang bisa dibatasi berdasarkan ketentuan 'adanya keamanan umum' yang bisa diartikan sebagai ancaman terhadap kedaulatan sebuah negara. Pembatasan terhadap manifestasi hak asasi manusia berdasarkan klausula 'keamanan umum' ini dikenal di berbagai instrumen internasional hak asasi manusia seperti Pasal 18 ayat (3) Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik. Undang-Undang Indonesia seperti UU No. 39/1999 tentang Hak Asasi Manusia dan UUD 1945 juga mengatur hal yang sama, yakni pemenuhan hak asasi manusia bisa dibatasi oleh adanya hak fundamental orang lain, keamanan dan ketertiban umum.

Sejak orde baru sampai dengan era reformasi, sistem demokrasi yang berlaku Indonesia menerapkan *militant democracy* dengan melarang partai politik dan perseorangan yang berpaham komunis dan paham Marxisme. Kedua paham tersebut dianggap 'membahayakan' ideologi Pancasila. Padahal sebelumnya orde lama justru menerapkan *procedural democracy* karena tidak melarang suatu paham ideologi tertentu untuk berpartisipasi

didalam pemilu. Semua partai politik baik yang berhaluan Komunisme maupun agama diberi hak yang sama untuk berpartisipasi dalam pesta demokrasi. Artinya, proses kebebasan berpolitik di Indonesia sebenarnya mengalami kemunduran sampai sekarang. Namun penerapan *militant democracy* di era Orde Baru dan Reformasi berbeda dengan kasus Partai Refah di Turki dan Hizbut Tahrir di Inggris. Pelarangan paham Komunisme dan Marxisme di Indonesia sekarang ini lebih disebabkan karena adanya ketakutan yang berlebihan dari kelompok mayoritas masyarakat.

Beberapa peraturan yang berkaitan dengan pesta demokrasi seperti Undang-Undang Pemilu atau Pemilukada juga menerapkan pembatasan yang tidak proporsional dan bersifat diskriminatif. Aturan yang diskriminatif bisa dilihat pada Pasal 12 huruf g Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2008 Tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dan Pasal 58 huruf f Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008 tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah. Pasal 12 huruf g UU No. 10/2008. Pasal 12 huruf g UU No. 10/2008 menegaskan bahwa syarat seseorang bisa mencalonkan sebagai anggota DPR, DPD atau DPRD adalah tidak pernah dijatuhi hukuman pidana penjara limat tahun atau lebih.[21] Selanjutnya Pasal 58 huruf f UU No. 12/2008 juga menyatakan bahwa seseorang yang pernah dijatuhi hukuman penjara lima tahun atau lebih tidak bisa mencalonkan diri menjadi kepala atau wakil kepala daerah.[22]

Jika mengacu pada Pasal 28J ayat (2) dan Pasal 73 UU No. 39/1999, kedua aturan tentang pembatasan hak untuk mencalonkan tersebut telah sesuai aturan yang berlaku. Namun jika dikaitkan dengan pada Pasal 1 ayat (3) UU No. 39/1999, kedua aturan tersebut menjadi diskriminatif karena pembatasan diberlakukan berdasarkan status sosial seseorang sebagai mantan narapidana. Dasar penerapan dari kedua pembatasan tersebut juga tidak menyebutkan adanya hak-hak fundamental orang lain yang terganggu atau terancamnya keamanan negara dan ketertiban umum. Artinya, pembatasan terhadap hak-hak seseorang memang diperbolehkan asalkan

tidak melanggar ketentuan tentang prinsip non diskriminasi dan memenuhi prinsip proporsionalitas.

Tidak ada hubungannya antara pencalonan mantan narapidana sebagai anggota DPR, DPD, DPRD maupun Kepala Daerah dengan dilanggarnya hak fundamental orang lain. Selain itu, bukan berarti mantan narapidana yang menjadi wakil rakyat atau kepala daerah bisa mengancam keamanan negara atau pun ketertiban umum di masyarakat sehingga haknya bisa dibatasi. Mantan narapidana juga bukan berarti telah melanggar konstitusi atau mengancam eksistensinya pada waktu menjabat selama yang bersangkutan tidak menganut paham atau ideologi yang bertentangan dengan Konstitusi. Artinya, dasar penetapan aturan tersebut tidak memenuhi asas *pressing social need* sama sekali.

Kedua peraturan yang melarang mantan narapidana untuk berpartisipasi didalam pemilu-pemilukada justru melanggengkan prasangka di masyarakat bahwa Mantan narapidana adalah orang pesakitan yang tidak boleh mempunyai hak yang sama di bidang politik. Artinya, peraturan tersebut juga merendahkan martabat mantan narapidana karena keputusan untuk memberikan hak-hak fundamental kepada manusia masih melihat latar belakang sosialnya, bukan berdasarkan statusnya sebagai manusia yang bermartabat. Kewenangan negara didalam mengatur hak asasi manusia tidak boleh dimaknai sebagai kewenangan tanpa batas dengan menerbitkan peraturan perundang-undangan diskriminatif.

Pasal 58 huruf f Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008 telah memakan korban didalam Pemilukada di Bengkulu Selatan. Dirwan Mahmud yang berhasil memenangkan pemilukada di daerah tersebut digugat ke Mahkamah Konstitusi karena yang bersangkutan pernah di penjara 7 (tujuh) tahun di LP Cipinang. Celakanya, Mahkamah Konstitusi memutuskan bahwa pemilukada di Bengkulu Selatan cacat hukum dan harus diadakan pemilihan ulang. Keputusan MK tersebut berdasarkan Pasal 22E ayat (1) Konstitusi yang menyebutkan bahwa Dirwan Mahmud melanggar asas kejujuran. MK lupa bahwa masih ada asas yang lebih mendasar lagi yakni pembatasan proporsionalitas yang diatur didalam Pasal 28J ayat (2) Kon-

stitusi dan prinsip non diskriminasi yang diatur didalam Pasal 1 ayat (3) UU No. 39/1999.

Kesimpulan

Peraturan-peraturan yang tidak menganut prinsip non diskriminasi dan melanggar kepatutan proporsionalitas seharusnya diamandemen agar tidak menciderai demokrasi. Selain itu juga untuk menciptakan harmonisasi aturan mendasar tentang hak asasi setiap orang didalam konstitusi dengan manifestasi demokrasi di Indonesia. Euforia demokrasi yang sekarang dirasakan masyarakat memerlukan biaya yang sangat besar, menguras keuangan negara dan stamina semua elemen bangsa. Semangat menegakan demokrasi untuk menciptakan supremasi hak asasi manusia di Indonesia bisa terancam jika ternyata masih ada praktik-praktik koruptif yang mencederai hak asasi manusia seperti adanya larangan terhadap mantan narapidana.

Didalam konteks hak asasi manusia, pemerintah menjalankan dua fungsi sekaligus. *Pertama,* pemerintah sebagai pemegang kekuasaan berwenang mengatur kehidupan hak asasi manusia agar tidak melanggar hak fundamental orang lain serta mengganggu ketertiban umum dan mengancam keamanan nasional. *Kedua,* pemerintah juga mempunyai kewajiban untuk memenuhi hak asasi bagi semua warga negara dan penduduk di Indonesia yang salah satu caranya adalah dengan mengeliminir berbagai kebijakan yang masih diskriminatif.

Eksistensi kedua aturan yang membatasi peran serta mantan narapidana untuk berpartisipasi dalam pemerintahan mengandung unsur-unsur diskriminasi karena pembatasan tersebut menyebutkan status sosial seseorang. Oleh karena itu, aturan tersebut tidak menghargai manusia sebagai makhluk yang bermartabat karena menganggap orang yang tidak pernah dipenjara lebih berhak untuk menjabat posisi sebagai kepala daerah atau wakil rakyat. Artinya, substansi yang ada didalam kedua peraturan tersebut merupakan prasangka negatif yang bisa berdampak pada stigma sosial di masyarakat tentang mantan narapidana. Pada akhirnya pemenuhan hak asasi manusia di bidang hak politik di Indonesia tidak akan berja-

lan dengan baik. Pemerintah dianggap telah melanggar hak asasi manusia selama membiarkan pasal-pasal tersebut masih diberlakukan. Pelanggaran terhadap hak asasi manusia tidak hanya sebatas 'kegagalan' untuk memberikan hak asasi manusia secara langsung melainkan juga 'membiarkan' terjadinya pelanggaran terhadap hak-hak tersebut.

Permasalahan tentang diskriminasi di atas menunjukan bahwa proses demokrasi di Indonesia sebenarnya masih jauh dari ideal. Demokrasi Indonesia harus mampu membangun alam demokrasi yang menekankan pada individu sebagai subjek perlindungan hak asasi manusia sekaligus sebagai peserta pesta demokrasi, bukan menekankan pada perlindungan kolektifitas masyarakat. Aturan tentang 'moral dan agama' untuk membatasi manifestasi hak asasi manusia menunjukan bahwa sebenarnya demokrasi di Indonesia lebih menekankan pada hak-hak kolektif yang pada umumnya hanya dimiliki oleh kelompok mayoritas. Konsekuensinya, hak-hak kelompok minoritas seperti mantan narapidana, etnis dan kelompok agama minoritas menjadi terpinggirkan. Hal ini tentu menjadi permasalahan yang serius didalam konsep demokrasi ketika ada sekelompok masyarakat yang cenderung memaksakan 'kebenaran' berdasarkan perspektif mereka sendiri.

Kepustakaan

Alston, Phillip. et all. 2008. *International Human Rights in Context, Law Politics MoralsEdisi Ketiga.* Oxford University Press New York.

Donnelly, Jack. 1982. *Human Rights and Human Dignity: an Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*. The American Political Science Review Vol. 76, No. 2. 1982.

Fadjar, Abdul Mukthie. 2006. *Hukum Konstitusi dan Mahkamah Konstitusi*.Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi. Jakarta.

Hanski, Raija &*Markku* Suksi (ed.). 1999. *An Introduction to the International Protection of Human Rights*. Text Book.2nd edition.Turku/ Abo. Institute for Human Rights. Abo Akademi University.

International Human Rights Instruments. 2004. *Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies*. United Nations.

Khanif, Al. 2010. *Hukum & Kebebasan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: Laksbang Mediatama.

Kovenan Hak Sipil dan Politik.

Orford, Anne. 2005. *Beyond Harmonization: Trade, Human Rights and the Economy of Sacrifice*. Leiden Journal of International Law. Volume 18.

Smith, Rhona K.M. 2005. *Textbook on International Human Rights, Edisi Kedua.* Oxford University Press. Oxford.

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945

Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2008 Tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, Dan Dewan perwakilah Rakyat Daerah

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008 Tentang Pemerintahan Daerah

Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia

---

1 Lihat selengkapnya di *Dorraj*, Manochehr. *Islam, Governance and Democracy* dalam *Geraon*, Liam (ed). 2002. *Human Righs & Religion, A Reader*. Brighton: Sussex Academic Press. hlm. 142

2 Lihat selengkapnya di Undang-Undang Dasar 1945 amandemen kedua.

3 Lihat selengkapnya di *ibid*.

4 Lihat dan bandingkan dengan *Fadjar.* Abdul Mukthie 2006. *Hukum Konstitusi dan Mahkamah Konstitusi*. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi. hlm. 46.

5 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 mengatur diskriminasi didalam Pasal 1 ayat (3) dan ayat (4), Pasal 3 ayat (3) dan Pasal 17.

6 Pasal 12 huruf g menyatakan bahwa warga negara Republik Indonesia yang bisa mencalonkan diri sebagai Dewan Perwakilan Daerah (DPD) *inter alia* adalah mereka yang tidak pernah dipenjara lima (5) tahun atau lebih berdasarkan putusan pengadilan yang telah memperoleh kekuatan hukum tetap karena melakukan tindak pidana. Sedangkan Pasal 58 huruf f UU No. 12/2008 menyatakan bahwa 'calon kepala daerah dan wakil kepala daerah adalah warga negara republik Indonesia yang memenuhi syarat seperti tidak pernah dijatuhi pidana penjara berdasarkan putusan pengadilan yang telah memperoleh kekuatan hukum tetap karena melakukan tindak pidana yang diancam dengan pidana penjara 5 (lima) tahun atau lebih.

7 Lihat di *Smith*, Rhona K. M. *Textbook on International Human Rights, Edisi Kedua.* (Oxford: Oxford University Press, 2005), hlm. 187.

8 Komite HAM PBB adalah lembaga resmi yang mempunyai wewenang untuk menafsirkan atau memberikan rekomendasi hukum mengenai implementasi Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik di berbagai negara. untuk pengertian dan berbagai permasalahan tentang diskriminasi di berbagai instrumen internasional hak asasi manusia, lihat selengkapnya di *Khanif*, Al. *Hukum & Kebebasan Beragama di Indonesia*, (Yogyakarta: Laksbang Mediatama, 2010), hlm. 126-132.

9 Lihat selengkapnya di Kovenan Hak Sipil dan Politik dan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik.

10 Lihat, lebih lanjut di Undang-Undang Dasar 1945 amandemen kedua.

11 Jack Donnelly. 1982. *Human Rights and Human Dignity: an Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*. The American Political Science Review Vol. 76, No. 2. hal. 304.

12 *Piechowiak*, M., *What Are Human Rights? The Concept of Human Rights and Their Extra-Legal Justification* di Raija Hanski & Suksi Markku (ed.). 1999. *An Introduction to the International Protection of Human Rights*. *Edisi Kedua*. Turku/Abo: Institute for Human Rights Abo Akademi University. hlm. 5

13 General Comment No. 27: Article 12 (Freedom of Movement) di *International Human Rights Instruments*. 2004. *Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies*. United Nations. hlm. 175

14 *Ibid*, hlm. 175

15 *Ibid,* hlm. 175

16 Lihat selengkapnya di *Dorraj*, *Supra* note 1. hlm. 142

17 Philip Alston et all. *International Human Rights in Context, Law Politics MoralsEdisi Ketiga,* (New York: Oxford University Press, 2008), hlm. 980

18 *Ibid*, hlm. 981

19 Lihat kasus selengkapnya di *ibid*, hlm. 985-992

20 Lihat dan bandingkan dengan *Orford*, Anne. 2005. *Beyond Harmonization: Trade, Human Rights and the Economy of Sacrifice*. Leiden Journal of International Law. Volume 18. hlm. 182

21 Pasal 12 huruf g dan Pasal 50 huruf g UU No. 10/2008 menyatakan bahwa seseorang bisa mencalonkan diri sebagai anggota DPR, DPD atau DPRD dengan syarat 'tidak pernah dijatuhi hukuman pidana penjara berdasarkan putusan pengadilan yang tlah mempunyai kekuatan hukum tetap karena melakukan tindak pidana yang diancam dengan pidana penjara 5 (lima) tahun atau lebih.

22 Pasal 58 huruf f UU No. 12/2008 menyatakan bahwa 'calon kepala daerah dan wakil kepala daerah adalah warga negara republic Indonesia yang memenuhi syarat seperti tidak pernah dijatuhi pidana penjara berdasarkan putusan pengadilan yang telah memperoleh kekuatan hukum tetap karena melakukan tindak pidana yang diancam dengan pidana penjara 5 (lima) tahun atau lebih.'

-oo0oo-

SESAT NALAR KEBIJAKAN: MEMBACA KEBIJAKAN DISKRIMINATIF DI DAERAH

Moh. Hadi Makmur

Pengantar

Tulisan ini berangkat dari kegelisahan penulis atas semakin minimnya responsitas negara terhadap pluralitas (keberagaman).[1] Negara gagal melakukan fungsinya sebagai pelindung bagi warganya (tanpa melihat struktur hubungan mayoritas-minoritas, ataupun perbedaan agama, suku, adat, dan gender). Hal ini secara nyata bisa dilihat dari pembiaran kasus-kasus kekerasan yang bersifat anti pluralitas, kasus intimidasi dan kekerasan oleh kelompok agama maupun etnis pada kelompok yang dianggap "lain".[2]

Pemerintah sebagai pemegang mandat kekuasaan telah keliru dalam mengelola kemajemukan. Bukan saja pembiaran atas kejadian kekerasan dan intimidasi oleh kelompok agama terhadap kelompok agama yang lain, tetapi negara juga telah menciptakan kebijakan yang memberikan ruang bagi kekerasan dan intimidasi tersebut dalam bentuk kebijakan *berbasis syariat.*[3]

Kebijakan (*public policy*)[4] ini tidak saja dibuat oleh pemerintah pusat, tetapi juga secara masif dibuat oleh daerah. Data sampai tahun 2009, setidaknya terdapat 152 kebijakan daerah berbasis syariat, yang tersebar di 13 propinsi 38 kabupaten/kota.[5] Syariatisasi kebijakan daerah ini muncul seiring otonomi daerah, agenda desentralisasi telah menjadi kendaraan untuk mengantarkan beberapa ajaran dan tafsir moralitas agama tertentu kedalam tubuh peraturan perundang-undangan ditingkat daerah baik secara eksplisit maupun implisit.

Perda berbasis syariat ini dari sisi muatan dapat diklasifikasikan dalam beberapa kategori:[6] *pertama,* pengaturan soal moralitas dan ketertiban sosial, seperti pelarangan pelacuran, minuman keras, perzinaan dan khalwat (berdua-duaan antara lelaki dan perempuan yang bukan mahram; *kedua,* pengaturan kualitas keimanan dan ketaqwaan dengan mengangkat simbol-simbol keagamaan dengan pengaturan ritual, seperti keharusan memakai jilbab dan baju koko sebagai pakaian dinas pegawai negeri sipil, siswi/mahasiswi, shalat berjamaah, pengaturan buka rumah makan di bulan Ramadhan;[7] *ketiga,* pengaturan ketrampilan beragama, kebijakan ini sangat tipikal Islam; *keempat,* pengaturan mobilisasi ekonomi, seperti zakat, sedekah dan infak. Kebijakan ini juga tipikal Islam dan juga diterapkan untuk kalangan PNS melalui mekanisme potong gaji; *kelima,* pangaturan keberadaan kelompok-kelompok yang dianggap menyimpang dan pengaturan aktivitas keagamaan yang lain. Misalnya, SKB kejaksaan negeri Cianjur, Bupati, Kepala Depag No. 21/2005 tentang pelarangan kegiatan Ahmadiyah,[8] surat peringatan bupati tetapi Cianjur no 452.2/2580 tentang peringatan kepada rumah peziarahan umat katolik di lembah Karmel.

Dengan adanya peraturan daerah tersebut setidaknya terjadi proses dikriminasi dalam bentuk; *pertama,* pembatasan hak kemerdekaan berekspresi. *Kedua,* pengurangan hak atas perlindungan dan kepastian hukum dalam bentuk kriminalisasi juga pengabaian hak atas penghidupan dan pekerjaan yang layak bagi kemanusiaan. *Ketiga,* pembatasan kebebasan tiap warga negara untuk beribadat menurut keyakinannya dan khususunya juga pembatasan atas kebebasan memeluk agama bagi kelompok Ahmadiyah.

Tabel 9. *Bentuk Diskirimanasi Peraturan Daerah*

Bentuk diskriminasi	Jumlah perda	Potensi korban
Pembatasan hak kemerdekaan berekspresi	21 (14%)	Perempuan
Pengurangan hak atas perlindungan dan kepastian hukum (kriminalisasi) dan perlindungan ekonomi	40 (26%)	Perempuan, Individu-pekerja/usaha (yang bekerja malam hari atau pada bulan ramadhan)

Bentuk diskriminasi	Jumlah perda	Potensi korban
Pembatasan kebebasan tiap warga negara untuk beribadat menurut keyakinannya	82 (54%)	Kelompok minoritas, kelompok lain diluar mainstream
Pembatasan atas kebebasan memeluk agama bagi kelompok Ahmadiyah.	9 (6%)	Kelompok Ahmadiyah

Sumber: Diolah dari data tahun 2009 Komnas Perempuan *www.komnasperempuan.or.id*, diakses 16 Januari 2011

Dengan dalih demokrasi para pembuat kebijakan atau pendukung kebijakan, seperti ini menjustifikasi bahwa keberadaan perda-perda berbasis syariat memiliki keabsahan secara hukum dan politik, yaitu perda itu hasil dari kesepakatan publik (baca: kesepakatan anggota DPRD, dan kepala daerah) dan tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi.

Jika melihat narasi argumentatif seperti ini, sebetulnya terdapat celah yang mendasar. Karena produk kebijakan tersebut secara nyata banyak bertentangan dengan konstitusi yang mengedepankan hak setiap warga negara.[9] Makna kesepakatan mayoritas masyarakat juga tidak lebih dari sebuah manipulasi kepentingan elite yang disampul atas nama aspirasi masyarakat. Lebih mendasar lagi secara substantif, elemen penting demokrasi adalah bahwa setiap warga negara mempunyai hak yang sama, yang seharusnya terefleksikan dan terakomodasi secara baik dalam produkkebijakan. Demokrasi tidak samadengan pemerintahan mayoritas karena demokrasi seperti ini hanya akan melahirkan tirani.

Membaca kedok dibalik perda berbasis syariat

Marilah kita mencoba untuk mencermati, kepentingan apa dibalik kebijakan-kebijakan berbasis syariat itu? Benarkah faktor kesalehan religiusitas, nilai-nilai keislaman menjadi faktor pendorong munculnya kebijakan diskriminasi?.

Jika kita amati dukungan terhadap kebijakan syariat seperti ini lebih besar kecenderungannya untuk kepentingan politik ketimbang nilai agama.

Umat Islam adalah mayoritas, maka untuk merebut hati rakyat (umat Islam) secara instan adalah dengan membuat pencitraan bahwa mereka (ormas, parpol, pemerintah) harus menampakkan diri sebagai pihak yang (seolah-olah) memperjuangkan Islam dan kepentingan umat Islam dengan mengusung kebijakan "pro syariat". Lebih tegas meminjam pernyataan Ahmad Suaedy, bahwa munculnya kebijakan syariat lebih ditujukan untuk kepentingan politik jangka pendek, yaitu agar dapat terpilih kembali pada periode jabatan berikutnya.[10]

Hal ini semakin diperjelas dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyrakatan (LK3), yang menyebutkan, kebijakan berbasis syariat kerapkali digunakan untuk kepentingan pencitraan elit politik yang sedang berkuasa dan untuk mempertahankan tingkat kepercayaan publik terhadap penguasa eksekutif dan legislatif suatu wilayah. Tak jarang kebijakan tersebut menjadi semacam modal awal investasi untuk meraih simpati pemilih muslim dalam pemilihan kepala daerah yang akan segera tiba.[11] Kebijakan berbasis syariat juga telah menjadi ajang perlombaan bagi parpol untuk menunjukkan secara artifisial mereka terhadap kepentingan Islam dan umat Islam di Indonesia. Bagi parpol hal ini signifikan untuk menggaet pemilih umat Islam.

Komnas Perempuan mencatat 58 perda ketegori jenis perda yang dimaksudkan sebagai alat pencitraan. Tajuk perda ini bermacam-macam; peningkatan iman dan takwa, perda ramadhan, perda jum'at khusyu', hingga keharusan membaca al-qur'an sebelum menemui seorang bupati.[12]

Fakta di lapangan hampir semua kebijakan itu tidak berjalan efektif. Kebijakan-kebijakan ini, meskipun tidak secara langsung berdampak pada munculnya kekerasan dan diskriminatif tetapi sebagai sebuah produk kinerja otoritas negara (di tingkat lokal), kecenderungan ini sangat serius dampaknya bagi kehidupan kebangsaan kita. Disamping diyakini bisa memoles citra, kecenderungan memproduksi perda jenis ini juga sebenarnya merupakan modus untuk memperbesar alokasi anggaran legislasi dan alokasi untuk kelompok penerima manfaat perda dimaksud.

Dalam hal inilah kebijakan daerah dibiaskan demi keuntungan kekuasaan politik lokal. Kebijakan dipahami dalam konteks kontrol dan manipulasi yang lebih mendalam yang beroperasi untuk kepentingan mempertahankan legitimasi kekuasaan politik ditingkat lokal. Seperti yang disampaikan Gaventa, bahwa kekuasaan bekerja melalui proses manipulasi mitos sosial, simbol dan bahasa.[13] Melalui peraturan daerah yang berparas simbol keagamaan, penguasa atau yang ingin merebut kekuasaan pemerintah daerah sebetulnya telah memanipulasi kesadaran beragama warga demi sebuah legitimasi politik.

Demi menutupi kelemahan atas ketidakmampuannya menggali isu-isu strategis bagi pelayanan kesejahteraan rakyatnya dan menciptakan pemerintahan yang baik dan bersih (*good and clean government)*, lalu menjadikan isu atau referensi agama sebagai permasalahan yang diangkat dalam kebijakannya dalam bentuk peraturan daerah. Data tahun 2007 saja menunjukkan dari 5.518 peraturan daerah yang dikaji Dephuk HAM 1.406 diantaranya direkomendasikan untuk dibatalkan. Demikian juga Depdagri telah membatalkan 678 peraturan daerah, sedangkan 163 diantaranya masih dalam proses pengkajian. Semua peraturan daerah yang menjadi perhatian pemerintah pusat, menurut Dephuk HAM dan Depdagri 90% adalah perda yang obyek pengaturannya tidak berhubungan langsung dengan layanan publik.

Kesalahan nalar kebijakan publik

Genesisis kebijakan publik berkaitan dengan pengenalan problem publik. Apa yang dianggap sebagai problem publik dan bagaimana problema publik didifinisikan akan sangat tergantung dari cara pembuat kebijakan menangani isu atau kejadian. Ketika isu demoralisasi masyarakat dimaknai sebagai problem eksklusif keagamaan (Islam). Bagi pendukung, perilaku menyimpang yang terjadi dimasyarakat dianggap akibat tidak diterapkannya "Islam" dalam ranah negara (nasional dan daerah) dalam mengatur kehidupan dan aktivitas warganya.

Kita semua bisa sepakat pada isunya, tetapi belum tentu sama dalam melihat persoalaan yang sebenarnya. Dengan kata lain apakah selama ini persoalan moralitas menjadi sesuatu yang ekslusif milik Islam. Nalar ekslusifitas Islam atas problem sosial akan menafikan kelompok agama lain yang hidup sebagai warga. Hal ini berimplikasi pada cara-cara ekslusif dari kelompok Islam tersebut untuk dipaksakan kepada kelompok agama lain.

Solusi demoralisasi kemudian sekadar dimaknai sepihak secara simbolik. Kualitas moral dan keimanan kemudian diatur dengan mengangkat simbol-simbol keagamaan (Islam). Seperti kasus kerusakan moral pemerintah (*patologi birokrat*), pelacuran, sek bebas dikalangan remaja dan orang tidak puasa dipersempit maknanya dalam simbol agama, sehingga solusi yang diambil sekedar cover, seperti sistem rekruitmen pegawai diwajibkan bisa membaca Al-qur'an, kewajiban sholat berjamaah bagi aparat, wajib pakai jilbab, tidak boleh keluar malam, tidak boleh buka warung pada bulan ramadhan.[14] Dalam ranah kebijakan publik bagaimana semestinya sebuah problem publik didefinisikan. Apa yang kemudian disebut masalah publik perlu dipahami oleh pembuat kebijakan. Masalah publik merupakan masalah warga masyarakat tanpa memandang latarbelakang agama (juga suku/etnis) sehinggga kebijakan sebagai solusi pemerintah atau negara untuk menyelesaikan masalah tersebut tidak boleh ekslusif atau bias dan dikriminatif pada kelompok keyakinan dan agama yang lain.

Negara dalam hal ini tidak dapat memaksakan penerapan syariat Islam bagi warganya, tetapi justru seharusnya memberikan jaminan perlindungan warganya yang beragama Islam dan agama lain sesuai dengan keyakinan dan pandangan keagamaan yang mereka pilih secara sadar dan sukarela dan bukannya sebagai kewajiban keberagamaan yang diinstruksikan oleh lembaga negara. Dalam konteks inilah perangkat negara melalui kebijakan yang dibuat melakukan proses limitisasi individualuntuk memiliki pandangan dan tafsir mengenai suatu ajaran keagamaannya.

Ide kebijakan publik mengandung anggapan bahwa ada suatu ruang atau domain dalam kehidupan yang bukan privat atau mengindividu, tetapi

milik bersama atau milik umum.[15] Publik itu sendiri berisi aktivitas manusia yang dianggap perlu untuk diatur atau diintervensi oleh pemerintah atau setidaknya oleh tindakan bersama. Pertanyaannya kemudian apakah cara beragama perlu diatur atau dintervensi oleh pemerintah, bukannya agama terkait hubungan privat dengan Tuhannya (Islam: Allah). Artinya aktivitas beragama merupakan manifestasi kepatuhan individu atas perintah Tuhan bukan kepatuhan terhadap perintah negara atau pemerintah atau sekelompok orang yang memiliki tafsir tertentu atas agama.

Bagaiamana hubungan kepentingan individu dan publik ini bisa terkait. Dimana domain kepentingan publik sebagai ruang lingkup kebijakan publiknya. Disinilah peran negara atau pemerintah melalui kebijakan yang dibuat dapat memberikan jaminan sehingga individu bisa mengambil pilihan untuk memenuhi kebutuhannya, termasuk kebutuhan untuk aktivitas keagamaannya. Jadi yang harus diatur adalah kepastian akan ruang bagi kebutuhan setiap individu untuk untuk berkeyakinan dan beragama sesuai cara dan penghayatan kegamaannya.

Misalnya, jika pemerintah (pemerintah daerah) menginginkan adanya peningkatan kualitas keimanan dan ketaqwaan kepada warganya. Ruang lingkup kebijakan yang dibuat bukan menentukan ritual atau tafsir keagamaannya (yang besifat tunggal) yang dipaksakan kepada yang lain atau membuat yang lain terpaksa. Melainkan pemerintah dapat memberikan fasilitas supaya warga bisa belajar dan menjalankan cara-cara beritual atau menghayati keagamaannya. Pemerintah dapat membuat kebijakan seperti penyediaan bahan-bahan referensi keagamaan yang memadai (bagi semua agama), baik di kantor pemerintahan, sekolahan atau juga tempat umum berupa perpustakaan umum. Pemerintah dapat memberikan waktu/kesempatan yang sama dan lebih lama bagai semua warga, seperti pelajar dan mahasiswa untuk memperdalam penghayatan keagamaannya. Juga menyediakan dan menerjunkan tenaga-tenaga dakwah (ustad/dai, pendeta/romo, bedande, biku) yang lebih banyak untuk memberikan pemahaman tentang keagamaan kepada umatnya masing-masing.

Pembuat kebijakan *(policy maker*) harus memahami dimana domain sebuah kebijakan publik. Apa masalah publiknya, apa yang membuat hal tersebut menjadi masalah kebijakan dan bagaimana masalah tersebut dapat menjadi agenda pemerintah.[16] Selanjutnya proses menentukan atau mengembangkan pilihan-pilhan atau alternatif-alternatif untuk memecahkan masalah tersebut dapat dilakukan dengan cermat, dengan memperhatikan partispasi semua kelompok masyarakat, bukan kelompok tertentu saja.

Bukan seperti yang terjadi, bahwa kebijakan-kebijakan yang dibuat selalu diakui sebagai suatu kesepakatan bersama yang diwakili oleh wakil-wakil rakyat dalam Dewan perwakilan. Ketika proses perumusannya seringkali melibatkan ulama atau kelompok Islam, seolah telah mewakili seluruh pemikiran hukum islam di suatu wilayah. Sehingga produk kebijakan tersebut menjadi satu-satunya model rujukan dalam menentukan standar pelaksanaan praktek keagamaan yang dapat diterima dan dipandang sah secara hukum di sebuah wilayah/daerah. Tak pelak, pada saat kebijakan seperti ini diberlakukan seluruh warga masyarakat di wilayah tersebut dipaksa untuk menyesuaikan diri dan mematuhi sepenuhnya ketentuan ketentuan dalam peraturan kebijakan itu.[17]

Kenyataan seperti ini jelas membatasi hak individu yang dilindungi oleh konstitusi bahwa setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya dan setiap oarang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai hati nuraninya.[18] Selain itu jika kita menengok sebuah kosep dalam khasanah hukum Islam hal ini bertentangan dengan prinsip *takhyir,* yaitu sebuah konsep yang membenarkan seorang muslim untuk memilih dan mengikuti satu pendapat diantara berbagai pendapat hukum yang ada. Negara dengan kebijakannya tersebut telah merampas hak individu muslim untuk melakukan *takhayyur.* Alih-alih melindungi dan menjamin hak warga, kebijakan berbasis syariat dalam praktenya justru menimbulkan kesewenang-wenangan, diskriminasi serta membatasi aktifitas pada warga.[19]

Inilah apa yang disebut Marcuse dengan istilah "rasionalitas teknologis" atau Istilah Jurgen Habermas "kesadaran teknokratis"[20]. Pemerin-

tah (pembuat kebijakan) melalui rasionalitas teknologisnya melakukan pengaturan, penataan termasuk moralitas, keimanan dan keagamaan pada masyarakat dengan sifat teknis, produktif, terukur. Warga yang bermoral, beriman adalah mereka yang pakai jilab, pandai baca al-Quran, sholat jamaah. Pelacur adalah mereka (perempuan) yang keluar malam, perempuan yang duduk di tempat sepi. Bila menggunakan analisis *oposisi biner*-nya Derida,[21] maka interpretasi beriman dan bermoral (berjilbab, lancar/tulis baca alqur'an, sholatnya berjamaah, perempuan yang tidak keluar malam dan tidak berada di tempat sepi) selalu dilawankan dengan tidak beriman dan bermoral (tidak berjilab, tidak lancar baca/tulis alqur'an, sholatnya tidak berjamaah, perempuan yang keluar malam dan berada di tempat sepi). Sehingga solusi untuk mengatasi demoralitas dan keimanan adalah mewajibkan pakai jilbab, mewajibkan baca alqur'an, mewajibkan sholat berjamaah bagi warga dan aparatnya (baik Islam, dan non Islam). Begitu juga untuk mengatasi pelacuran, tangkap mereka (perempuan) yang keluar malam dan yang berada ditempat sepi.

Kebijakan berbasis syariat juga menunjukkan adanya eksklusfitas kepentingan atas kelompok muslim atas kelompok keagamaan lain. Ambisi untuk memaksakan pandangan-pandangan keagamaannya ke dalam regulasi negara dan memberlakukannya untuk seluruh warga setempat akan menimbulkan dampak negatif bagi jaminan hak-hak kelompok keagamaan lainnya. Hal ini telah terjadi proses pemingiran kelompok keagamaaan lain dan menghalangi, membatasi hak hak mereka dalam proses pembuatan keputusan. Kelompok keagamaan lain akan merasakan sebagai "out sider" atau sebagai warga negara tidak penuh, jika terus berlangsung mereka merasakan menjadi "other" atau bukan sebagai warga negara.

Logika kebijakakan seperti ini bergerak dengan membatasi diri pada "liyan", menutup diri pada pluralitas hidup. Eksistensi atas Identitas dipertahankan dengan "meniadakan" yang lain.[22] Menurut Theodore Adorno, logika seperti ini disebut dengan logika "identitas", yaitu upaya meniadakan perbedaan. Sedangkan Derida menyebutnya dengan "metafisik kehadiran". Derida menegaskan logika ini dapat menyebakan kekerasan.[23]

Seperti penyerangan terhadap kelompok yang mempunyai kepercayaan atau tafsir lain terhadap keagamaan bahkan eskpresi atau tindakan orang yang dianggap lain.

Logika identitas mendasarkan argumen pada *origin* (keaslian metafisik)[24] dan tidak mempertimbangkan proses bentukan sejarah, kronologi masyarakat atau proses yang terus berkembang. Sebuah hasrat yang memperlihakan keinginan identitas keaslian, kemurnian, kesakralan. Logika ini mengekspresikan sebuah konstruksi makna dan cara berfikir yang sama-memaksa orang untuk berfikir sama, mereduksi kekayaan makna atas kebenaran pada satu makna "kebenaran". Hasrat ini akan menjerumuskan orang pada jurang kekerasan, seperti kasus penyerangan terhadap kelompok Ahmadiyah.

Logika kebijakan yang dibangun atas dasar logika identitas seperti ini sangat berbahaya dalam kontek integrasi kebangsaan. Sebab dengan logika ini otonomi daerah dilihat dalam cakrawala yang sempit, yang menghasilkan tafsir yang sempit pada prinsip-prinsip otonomi. kebijakan daerah akan mendorong sikap egoisme kelompok agama-suku-ras, primodialisme, ekslusivitas teritorial,serta sikap intoleransi terhadap orang atau kelompok lain.

Penciptaan "imajinasi merusak"

Jika kebijakan seperti ini terus berlanjut, maka akan menumbuh-suburkan "imajinasi-imajinasi merusak" (*detructive imaginations*)[25] di maksyarakat bangsa. Imaginasi ini akan meruntuhkan fondasi, mencerai-beraikan kerangka tubuh bangsa dan menghantarkan pada ancaman disintegrasi. Proses yang terjadi adalah "pengasingan" yang bersifat masif, tercipta ketakutan, kecurigaan, kebencian, pengusiran, pemisahan terhadap "sang lain" (agama, suku, ras, gender). Kondisi ini mencipta ulang definisi (*redifinisi)* dan posisi *(reposisi*) asimetris atas batas kami/mereka (*the us/the they*), dalam/luar, kawan/lawan dalam tubuh bangsa ini. Sebuah definisi yang sebelumnya sudah dibuang jauh-jauh oleh para *founding fathers* semenjak sepakat hidup bersama dalam sebuah bangsa bernama Indonesia.

Ketika subyektifitas warga negara tidak lagi meng-Indonesia, sesungguhnya tidak ada lagi yang disebut Indonesia sebagai masyarakat. Sebab masyarakat hanya ada jika ia dapat merefleksikan (aturan, norma, hukum dalam bentukan sejarah dan kronologi masyarakat itu) pada individu-individu. Jika tidak inilah sebuah pengingkaran dari pembentukan subyketifitas itu sendiri.

Artinya, seperti apa yang dikatakan oleh Jacques Lacan (1984), pada saat kita membicara hasrat, angan-angan, imaginasi individu maka harus terkait didalamnya hasrat, angan-angan dan imaginasi kolektif (*desire-ideals-imagination collective*).[26] Hasrat[27] kolektif ini seharusnya digerakkan kearah sifat yang konstruktif (membangun sebuah bangsa).

Sayangnya dalam era otonomi daerah, melalui kuasa kebijakan, seperti perda berbasis syariat yang dibuat, tanpa disadari telah membawa bangsa ini pada perangkap primodialisme, kesukuan, kepercayaan keagamaan yang sempit, egoisme kelompok, *chauvinisme* yang perpaku pada dogma. Penciptaan imaginasi destruktif terjadi karena-khususnya para pemangku kepentingan pemerintahan baik nasional dan daerah (presiden/gubernur/bupati, DPR/DPRD, polisi, kejaksaan, pengadilan) dan mungkin juga masyarakat (tokoh/Ormas, LSM,Parpol)-sedang mengalami kondisi psikis "diri minimal" (*the minimal self*).[28] Para "diri" ini sedang mengembangkan hasrat, angan-angan dan imaginasi yang minimal, hanya sekedar untuk mempertahankan hudup. Mereka terbelenggu oleh hasrat, angan-angan dan imaginasi yang sempit dan dangkal, terkungkung dan terjerat dalam kepentingan sempit kelompok, partai, golongan, suku, agama atau kedaerahan.

Penutup

Memang, pemimpin seperti Soekarno, Gus Dur dan tokoh pluralis lainnya memiliki imaginasi kolektif yang konstruktif dan tajam untuk membangun masa depan kebangsaan. Bagi mereka imaginasi kolektif kebangsaan inilah yang akan menciptakan bangsa indonesia sebagai bangsa yang maju dan besar. Sebuah bangsa tidak akan pernah beranjak maju jika kita selalu

dalam suasana me(di)-intimidasi, me(di)-tindas, me(di)-gusur. Bangsa ini sebaliknya akan semakin carut-marut dan berada dalam ke-"sumpek"-an. Sayangnya hal ini belum banyak dipahami oleh sebagian besar para pemimpin dan penentu kebijakan publik ditingkat pusat juga daerah.

Dalam konteks inilah gerakan pluralis memiliki makna gerakannya khususnya dalam era desentralisasi. Dus, Dalam ranah praktis, gerakan pluralis harus menyentuh pada ranah kebijakan. Karena pada ruang kebijakan khususnya ditingkat lokal/daerah akan dapat menyentuh praktek kehidupan masyarakat yang menjunjung tinggi prinsip-prinsip dan nilai-nilai pluralitas dalam obyektifitas keberagaman itu sendiri. Pengawalan terhadap gelagat kebijakan yang tidak sensitif (baca: anti) pluralistas atau diskriminatif menjadi pemaknaan pada wilayah aksi bagi aktivis (akademisi, LSM, tokoh) terhadap berjalannya prinsip-prinsip pluralism di tengah pluralitas masyarakat bangsa.

Kepustakaan

Yasraf Amir Piliang. 2000. *Hiper-Moralitas: Mengadili Bayang-Bayang*. Yogyakarta: Belukar

_____. 2000. Harapan Positif, Membangun Imaginasi Kolektif Bangsa dalam *Kompas,* 30 Oktober 2000

Gadis Arivia. 2007. Pijakan Keberagaman: Sexual Difference, dalam *jurnal perempuan edisi 54, Merayakan Keberagaman*. Jakarta: YJP dan Ford Foundation

Franz Magnis Suseno. 2000. *12 Tokoh Abad Ke-20.* Kanisius: Jakarta

Christopher Norris. 2006. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derida*. Yogyakarta: Ar-Rusz Media

Thomas R Dye. 1981. *Understanding Public Policy.* Prentice Hall New Jersey, Chapter 1.

Hadi Makmur. 2009. Hegemoni Budaya Reinventing Government; Kajian Model Administrasi Publik Dalam Perspektif Poskolonial, dalam

Jurnal Kultur, 3(1)/Maret/2009, Puslit Budaya Jawa Dan Madura-Lemlit Universitas Jember

F Budi Hardiman. 2009. *Kritik Ideologi, Menyingkap Pertautan Pengetahuan Dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas (Edisi Ketiga)*. Yogyakarta: Kanisius

Wayne Parson. 2005. *Public Policy: Pengantar Teori Dan Praktek Analisi Kebijakan.* Jakarta: Kencana

Laporan Tahunan The Wahid Institute. 2008. *Pluralisme beragama/berkeyakinan di Indonesia, Menapaki Indonesia Yang Kian Retak*. Jakarta: The Wahid Institute & Yayasan TIFA

Komnas Perempuan. 2009. Laporan Tahunan Tanggal 23/3/09 dalam *www.komnasperempuan.or.id*. Diakses 16 Januari 2011.

Gaventa, J. 1980. *Power And Powerlessness: Quiescence And Rebellion In Appalachian Valley*, Clarendon Press, Oxford.

Suaedy "perda syariat Islam tidak meneyelesaikan masalah sosial" di *http/www.wahidinstitute.org/indonesia/content/blogcategory/1/54/*. Diakses 1 Januari 2011.

Rumadi. 2008. Regulasi (bernuansa) Keagamaan, dalam jurnal perempuan edisi 60.

Kompas. 2011. Kekerasan Meningkat, Demokrasi Terancam *http://nasional.kompas.com/read/2010/12/15/22321416/* . Diakses 11 Pebruari 2011.

---

1 Menurut UU No. 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, diskriminasi adalah:"setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung ataupun tak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar agama, suku, ras, etnik, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik, yang berakibat pengurangan, penyimpangan atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individu maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, dan aspek kehidupan lainnya."

2 Perkembangan jumlah kekerasan berlatar belakang agama terus mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Selama Tahun 2008 terjadi 227 kasus. Sedangkan pada tahun 2009, di Jawa Barat saja terdapat 114 kasus, dan tahun 2010 mencapai117kasus. Lihat, Laporan Tahunan The Wahid Institute, 2008, *Pluralisme beragama/berkeyakinan di Indonesia, Menapaki Indonesia Yang Kian Retak*, The Wahid Institute & yayasan TIFA, Jakarta. Juga lihat Data Aliansi Kebangsaan untuk Kerukunan Beragama (AKUR) "Kekerasan Meningkat, Demokrasi Terancam" *http://nasional.kompas.com/read/2010/12/15/22321416/* (diakses 11/2/2011).

3 Penulis menggunakan istilah *berbasis syariah.* Dalam pemberitaan secara umum seringkali menggunakan istilah "*perda syariat"*. Karena sebagian besar perda yang dimaksud tidak secara jelas menggunakan istilah *syariat Islam* dan juga muatannya tidak mencerminkan keutuhan pengertian syariat islam itu sendiri.TetapiPenyebutan perda syariat tidah sepenuhnya salah karenakita akan dapat menemukan bahwa ada kepentingan ideologis tertentu yang diusung untuk menegakkan norma-norma ke-islam-an melalui perda tersebut. Selain itu bahwa para pembuat kebijakan daerah tersebut membenarkan bahwa perda-perda tersebut berangkat dari aspirasi sekelompok umat islam di daerah yang menuntut penerapan secara resmi syariat Islam

4 Jika Menyitir pendapatnya Dye, kebijakan adalah apapun pilihan yang dilakukan ataupun yang tidak dilakukan oleh pemerintah terkait masalah masyarakat., lihat Thomas R Dye, 1981, *Understanding Public Policy*, Prentice Hall, New Jersey, Chapter 1.

5 Hasil penemuan lain, seperti disebutkan Robin L Bush bahwa sampai pada 2008, peraturan daerah bernuansa agama, terdapat di 52 kabupaten diseluruh Indonesia. Ini belum termasuk surat keputusan Bupati/walikkota dan Gubernur. lihat Rumadi, 2008, Regulasi (bernuansa) keagamaan, dalam *Jurnal Perempuan edisi 60*.hal 96.

6 Rumadi, *Ibid*., hlm. 96-99.

7 Kebijakan ini sudah tampak kepentingan agamanya, tidak bisa dipungkiri simbol-simbol Islam mendominasi. Meskipun kebijakan ini hanya ditujukan hanya kepada muslim,tetapi implementasinya kelompok non-muslim terkena dampaknya.misalnya implementasi Perbub Cianjur no 15/2006 tentang pakaian dinas harian PNS dilingkungan pemerintah Kabupaten Cianjur misalnya, meskipun sangat tipikal untuk orang Islam, karena yang mengeluarkan pemda dan ditujukan kepada semua pegawai. Padahal tidak semua pegawai beragama Islam.

8 Kebijakan daerah ini didasarkan atas SKB menteri keagamaan, Mendagri Dan Kejaksaan Agung no 3 tahun 2008 tentang peringatan dan perintah kepada penganut, anggota dan atau anggota pengurus jemaat ahmadiyah indonesia dan warga masyarakat.

9 Dalam pasal 28 UUD hasil amandemen, disampaikan secara jelas; 1) setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya (pasal 28A), 2) setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum (pasal 28D;3), 3) setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya (pasal 28E:1), 4) setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya (pasal 28E:2), 5)setiap orang berhak atas perlindungan diri, keluarga, kehormatan, martabat dan harta benda yang dibawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasai, 6) setiap orang berhak bebas dari perlakuakn yang

bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan mendapat perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu (28I:2)

10 Lihat tulisannya Suaedy "Perda syariat Islam tidak meneyelesaikan masalah sosial" di http/www.wahidinstitute.org/indonesia/content/blogcategory/1/54/.

11 Hasil penelitian ini dilakukan untuk melihat peta problem perda-perda berdimensi agama sebagai bentuk kebijakan publik di Kalimantan Selatan, lihat dalam Arskal Salaim. *Ibid.,* hlm. 15.

12 Lihat Naskah pidato yang disampaikan oleh ketua komnas perempuan dalam acara laparan tahunan tanggal 23/3/09 *www.komnasperempuan.or.id* (diakses 16 januari 2011).

13 Inilah yang dijabarkan oleh Gaventa sebagai dimensi ketiga kekuasaan, apa yang disuarakan oleh pemegang kekuasaan (powerholder) yang memiliki otoritas baik keagamaan, pemerintah dan politik dalam arena pembuatan keputusan mungkin tidak merefleksikan konflik kepentingan riil, tetapi mereka mengartikulasi simbol, norma, atau mitos yang menyembunyikan konflik laten. Lihat Gaventa, J, 1980, *power and powerlessness; quiescence and rebellion in Appalachian valley*, Clarendon Press, Oxford. hlm.12

14 Lihat seperti, Perbup bupati Cianjur no 15/2006 tantang pakaian dinas harian pegawai negeri sipil dan SE no 025/3645/2001 tentang sholat berjamaan dan busana muslimah bagi aparat wanita, SE bupati Tasikmalaya no 451/Se/04/sos/2001 tentang upaya peningkatan kualitas keimanan dan ketaqwaan, perda kabupaten Pasuruan no 4/2006 tentang penagturan membuka rumah makan, rombong dan sejenisnya pada bulan romadhan, Intruksi Bupati Sukabumi no 04/2004, tentang pemakaian busana muslim bagi siswa dan mahasiswa di Sukabumi, perda sukabumi no 8/2005 tentang pelarangan pelarangan pelacuran, pasal 4 tentang larangan setiap orang yang anggapan ia pelacur (baca tafsir; yang menganggap siapa?) dilarang berada di jalan umum, lapangan, rumah penginapan, kontrakan, warung kopi, tempat hiburan, tempat tontonan, disudut jalan-lorong dan tempat lain di daerah.

15 Istilah publik dan privat berawal dari istilah *res publica* dan *res priva*Penjelasan tentang "privat" dan "individu" dalam ranah kebijakan dapat dibaca dalam Wayne Parson, *Public Policy; Pengantar Teori Dan Praktek Analisi Kebijakan*, (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 2-10.

16 Pertanyaan-pertanyaan ini dalam ilmu kebijakan publik sebagai tahapan formulasi masalah (*problem formulation*).

17 Lihat kejadian akibat kebijakan kewajiban membayar zakat bagi seluruh pegawai negeri sipil dan guru di kabupaten Lombok Timur, dengan cara pemotongan gaji secara otomatis setiap bulan sebesar 2,5 persen dari total jumlah gaji bulanan yang diterima.

18 Lihat; UUD 45 amandemen pasal 28 E 1-2.

19 Kasus yang sempat menjadi perhatian dalam media masa, yang menimpa pada Lilis yang ditangkap pada saat menunggu kendaraan umum pada malam hari selepas pulang kerja. Ia ditangkap karena dituduh sebagai pelacur hanya dengan bukti didalam tasnya terdapat kosmetik, meski ia menolak tuduhan sebagai pelacur oleh pengadilan Tangerang dinyatakan bersalah dan menghukunya dengan denda, karena tidak mampu membayar denda sebesar Rp 300.000 diganti penjara selama tiga hari. Bila kita jua menggunakan pendekatan hukum islam sendiri tidakan pemerintah tangerang tersebut masuk dalam kategori *qadzaf* yaitu tuduhan pada seseorang berbuat zina tanpa disertai

pembuktian yang memadai, dan pelaku qadzaf justru yang seharusnya mendapatkan hukuman. Lihat "Batas Niat Baik Dan Komoditas Politik", *Gatra*, 20/3/2006.

20 Rasionalitas teknologis (oleh H Marcuse) dan "kesadaran teknokratis" (Jurgen Habermas) adalah istilah yang digunakan untuk menerangkan kegelisahannya atau kritiknya atas fenomena masyarakat modern yang dominan menggunakan nalar positivistik-kuantitatif, terukur, rasio telah menjadi intrumental dan buta. Lihat: F Budi Hardiman, 2009, Kritik Ideologi, Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas (edisi ketiga), (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 76-77.

21 Lihat Christopher Norris, 2006, Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derida, Ar-Rusz Media, yogyakarta juga lihat Hadi Makmur, 2009, Hegemoni Budaya Reinventing Government; kajian model administrasi publik dalam perspektif poskolonial, dalam Jurnal Kultur, 3(1)/Maret/2009, pusat penelitian budaya Jawa dan Madura-Lemlit Universitas Jember. hlm. 47.

22 Bahasa ini digunakan oleh Jean Paul Sarte, untuk menjelaskan esksitensialisme dalam kerangka fenomenologis. Lihat; Franz Magnis Suseno, *12 tokoh abad ke-20,* (Jakarta: Kanisius, 2000), hlm. 75.

23 Gadis Arivia, 2007, Pijakan Keberagaman, Sexual Difference, Dalam Merayakan Keberagaman, dalam *Jurnal Perempuan edisi 54,* YJP didukung Ford Foundation, Jakarta, hlm. 7-16

24 Ibid hal. 13

25 Istilah ini meminjam dari Yasraf amir Piliang, *Hiper-Moralitas; Mengadili Bayang-Bayang*, (Yoyakarta: Belukar, 2000), hlm.140.

26 Di sitir dari tulisan Yasraf Amir Piliang, Harapan Positif, Membangun Imaginasi kolektif bangsa dalam *Kompas,* 30 Oktober 2000.

27 Menurut Jacques Lacan, terdapat dua jenis hasrat, 1) hasrat "menjadi" (*to be*), yaitu hasrat mengidentifikasi diri dengan "sang lain", 2) hasrat "memiliki" (*to have*), yaitu hasrat untuk tujuan mencapai kepuasan.

28 Istilah ini dipakai oleh Cristhoper Lach (1984) dalam tulisannya berjudul *The Minimal Self*: *Psychic Survival* ini troubled times, yang disitir oleh Yasraf Amir Piliang, 2000.

-oo0oo-

BAGIAN KETIGA
SOCIAL MOVEMENT
DAN TANTANGAN
MEMBANGUN *CIVIL SOCIETY*

DARI *PAYANG* KE *MINITRAWL*: PERLAWANAN NELAYAN TRADISONAL TERHADAP NEGARA

Adzkiyak

Pengantar

Pagi itu nelayan Desa Paciran tidak melaut karena angin kencang dan ombak besar yang terjadi beberapa hari di awal Bulan Desember 1999. Sekelompok nelayan berkumpul dipingir jalan raya Deandles membicarakan nasib mereka yang semakin sulit melaut akibat maraknya penggunaan alat tangkap *minitrawl* oleh nelayan Weru Kompleks dan sekitarnya. Kerumunan nelayan yang semula hanya beberapa orang itu kemudian bertambah karena kebetulan pagi itu banyak yang tidak melaut. Di tengah nelayan tersebut berlangsung diskusi bebas dan lepas yang kemudian muncul keinginan bersama untuk menuntut hasil kesepakatan penghapusan penggunaan alat tangkap *minitrawl* setahun yang lalu. Beberapa saat kemudian mereka melakukan aksi unjuk rasa ke instansi pemereintah. Aksi ini dilakukan karena mereka menganggap aparatur pemerintah ikut "bermain" dalam masalah penghapusan alat tangkap *minitrawl.* Unjuk rasa yang dilakukan para nelayan ini berakhir dengan pengrusakan dan pembakaran simbol-simbol negara seperti kantor desa, kecamatan, polisi, koramil, dan fasilitas umum lainnya.

Peristiwa di atas merupakan gambaran yang terjadi menjelang perlawanan nelayan tradisional Paciran terhadap aparatur pemerintah pada 2 September 1999. Tindakan nelayan tradisional Paciran tersebut terjadi secara cepat dan sporadis tanpa direncanakan secara matang terlebih dahulu. Tidak ada *setting* aksi dan koordinator lapangan serta kurangnya daya dukung perangkat aksi lainnya seperti pengeras suara, selebaran, pernyataan

sikap, poster dan spanduk sebagaimana gerakan modern pada umumnya. Saat itu yang ada hanya suara keras nelayan yang menuntut penghapusan alat tangkap *minitrawl*.

Salah satu sebab kerusakan ekosistem laut dan kelangkaan ikan di wilayah perairan Paciran adalah penggunaan alat *minitrawl* oleh nelayan Desa Weru Kompleks dan sekitarnya seperti Desa Tunggul, Kranji, dan Banjarwati. Jaring *minitrawl* adalah alat tangkap ikan berteknologi karena digerakkan oleh mesin motor. Alat tangkap ini memiliki daya rusak yang tinggi karena bersifat aktif dan dapat menjangkau sampai ke dasar laut karena dilengkapi papan kayu yang diberi besi sebagai pemberat. Selain bersifat aktif alat tangkap *minitrawl* juga mempunyai mata jaring yang kecil yaitu 1,5 inci sehingga ikan-ikan kecil yang belum siap berkembang biak ikut terjaring. Cara beroperasinya *minitrawl* sama seperti jaring *trawl*, namun ukuranya lebih kecil apabila dibandingkan dengan jaring *trawl* sehingga disebut *minitrawl*. Meskipun alat tangkap *minitrawl* ini bersifat destruktif, namun penggunaannya cenderung meningkat di wilayah perairan Paciran. Oleh karenanya, alat tangkap hasil modifikasi nelayan Weru Kompleks dan sekitarnya termasuk jenis alat tangkap yang dilarang penggunaannya berdasarkan Keppres Nomor 39 Tahun 1980.[1]

Tiga dasawarsa setelah kebijakan modernisasi perikanan Orde Baru, kehidupan masyarakat pesisir di wilayah Kecamatan Paciran mengalami perubahan yang sangat drastis.[2] Apabila sebelum penggunaan mesin motor dan alat tangkap berteknologi *(minitrawl)* nelayan tradisional Paciran bisa menghasilkan pendapatan Rp 1 juta dalam sehari ketika musim udang windu *(lobster)*, maka setelah penggunaan *minitrawl* pendapatan semakin menurun, bahkan nelayan Paciran seringkali tidak mendapatkan hasil tangkapan apapun. Udang windu yang merupakan primadona tangkapan nelayan Paciran mulai langka, kemudian diikuti dengan langkanya berbagai jenis ikan lainnya seperti tongkol, putihan, kembong, dan dorang. Kelangkaan sumber daya perikanan di wilayah perairan Paciran sering menyebabkan kerugian nelayan tradisional Paciran karena harus mengeluarkan biaya operasional selama melaut.[3]

Secara historis, kelangkaan sumber daya perikanan laut di Jawa sudah terjadi abad 19-20.[4] Meskipun demikian, setidaknya sampai era tahun 80-an wilayah pesisir di Kecamatan Paciran adalah "surga" bagi nelayan setempat. Berbagai jenis ikan bernilai ekonomis tinggi banyak terdapat di wilayah perairan ini. Jenis ikan yang hidup di perairan Paciran antara lain; udang windu *(lobster),* dorang, putihan, tongkol, kembong, rajungan, dan lain-lain. Melimpahnya potensi ikan yang terdapat di wilayah ini memberikan sumber penghidupan bagi nelayan Desa Paciran dan sekitarnya. Berdasarkan informasi nelayan Paciran, saat itu nelayan dapat menikmati hasil tangkapan yang melimpah, ibaratnya dalam setahun melaut dapat digunakan untuk makan selama dua tahun. Pada masa-masa tersebut nelayan tradisional Paciran tidak mau dikatakan miskin.[5]

Konflik masyarakat pesisir atau nelayan di sepanjang pantai utara pulau Jawa pada masa pemerintahan Orde Baru terjadi setelah kebijakan modernisasi perikanan *(blue revolution)* mulai dilaksanakan di wilayah ini. Meskipun modernisasi perikanan mempunyai maksud untuk mengangkat derajat kehidupan kaum nelayan, namun justru akhirnya kebijakan ini malah menimbulkan akibat yang sebaliknya. Paradigma tunggal kebijakan pembangunan pemerintah Orde Baru yang lebih mengutamakan kemajuan ekonomi dengan meningkatkan produktifitas hasil tanggkapan ikan pada akhirnya justru menjauhkan kehidupan kaum nelayan dari sumber daya perikanan laut.[6]

Sejarah kehidupan kaum nelayan belum pernah mengalami konflik selama pemerintahan Hinia Belanda, pendudukan Jepang, dan bahkan awal masa republik sampai setidaknya masa pemerintahan Orde Lama. Meskipun pada periode tersebut pengelolaan sumber daya perikanan telah dilaksanakan berbagai kebijakan termasuk modernisasi perikanan.[7] Sebut saja misalnya, masa pendudukan Jepang kawasan pantai utara Jawa sudah dikenalkan dengan alat tangkap *muro ami* yang merupakan alat tangkap berteknologi. Meskipun alat tangkap ini banyak beroperasi di wilayah perairan laut Jawa namun kehidupan masyarakat tidak pernah mengalami konflik. Hal ini terjadi karena saat itu para nelayan pendatang menghargai

hak-hak masyarakat setempat, seperti menjual hasil tangkapan kepada pedagang ikan setempat, mengikuti pengajian, dan lain-lain.[8]

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini bermaksud menjawab pertanyaan tentang konflik perebutan sumber daya perikanan laut antara nelayan tradisional Paciran dengan nelayan *minitrawl* Weru Kompleks serta keterlibatan berbagai pihak seperti aparatur pemerintah dan tokoh- tokoh informal dalam meramaikan konflik?. Bagaimana kelompok kepentingan yang terlibat konflik tersebut memaknai sumber daya perikanan, dan mengapa mereka terlibat konflik menarik pula untuk di kemukakan.

Akar konflik nelayan

Penjelasan di atas merupakan akibat dari cara pandang sebagian nelayan yang menganggap sumber daya perikanan pesisir sumber daya terbuka dan dapat diakses oleh siapa pun *(open access)*.[9] Perspektif demikian pada akhirnya menyebabkan tragedi bersama *(common tragedy)* atas pengelolaan sumber daya perikanan. Sebagaimana digambarkan Garrett Hardin tentang dilema kebersamaan dalam mengelolah sumber daya alam milik bersama akan membawa kehancuran. Menurut Hardin, kehancuran adalah sasaran kemana orang-orang bergegas, setiap orang mengejar kepentingannya sendiri dalam suatu masyarakat yang percaya akan kebebasan dari kebersamaan. Kebebasan dalam suatu kebersamaan membawa kehancuran bagi semua.[10]

Apa yang di khawatirkan Garrett Hardin di atas memiliki relevansi dengan situasi yang terjadi pada masyarakat pesisir pantai utara Lamongan dalam mengelola sumber daya perikanan pesisir laut. Dimana sekelompok nelayan *minitrawl* menganggap sumber daya perikanan dapat dikelola secara bebas dengan cara apapun. Penggunaan alat tangkap *minitrawl* yang memiliki daya rusak tinggi terhadap kelangsungan hidup ekosistem laut di kawasan ini merupakan bukti nyata ancaman sumber kehidupan nelayan.

Nelayan Desa Paciran menganggap bahwa laut adalah sumber daya yang harus tetap dijaga kelestariannya. Cara pandang nelayan tradisional Paciran diwujudkan dengan penggunaan alat tangkap ikan yang ramah

lingkungan seperti jaring *blentik, gondrong, serok,* dan *wuwu*. Selain menggunakan alat tangkap yang ramah lingkungan, sekitar tahun 1970-an nelayan Desa Paciran masih banyak menggunakan layar dan *welah*[11] sebagai penggerak perahu *jaten* dalam menangkap ikan. Oleh karena armada perahu *jaten* masih menggunakan layar, maka aktifitas nelayan di laut saat itu sangat tergantung pada arah angin.

Sebaliknya, nelayan Weru Kompleks dan sekitarnya menganggap bahwa sumber daya perikanan laut merupakan anugerah dan rizeki Tuhan untuk manusia. Oleh karenanya, nelayan berhak mengatur dan mengelola sumber daya laut untuk kesejahteraan nelayan. Pandangan seperti ini tampak dari modifikasi alat tangkap *payang* menjadi *minitrawl* yang dilakukan nelayan Weru Kompleks dan sekitarnya. Selain memodifikasi alat tangkap *minitrawl*, para nelayan Weru Kompleksjuga menambah kekuatan mesin dalam menggerakkan armada perahu yang mereka gunakan. Semula mereka hanya menggunakan satu buah mesin dengan kekuatan 60 PK, namun setelah modifikasi alat tangkap *payang* mereka menggunakan tiga buah mesin dengan kekuatan 60-90 PK dalam setiap perahu.[12]

Selain cara pandang yang berbeda terhadap sumber daya perikanan laut, faktor lain yang mempengaruhi perubahan pengelolaan sumber daya pesisir di pantai Utara Jawa adalah tekanan penduduk. Tekanan penduduk di wilayah ini menyebabkan kompetisi dalam memperebutkan wilayah tangkapan ikan (*fishing ground)* semakin ketat. Oleh karena itu, pertambahan jumlah penduduk yang bekerja sebagai nelayan tidak berpengaruh terhadap peningkatan produktivitas hasil tangkapan karena pada saat yang sama sumber daya perikanan yang diperebutkan masih dalam kondisi yang tetap bahkan berkurang. Di sisi lain, perebutan sumber daya perikanan yang semakin kompetitif di antara nelayan menyebabkan semakin tingginya eksploitasi di wilayah pesisir utara Lamongan.[13]

Kronologi perlawanan nelayan Paciran

Munculnya perlawanan nelayan tradisional Paciran sudah terjadi sejak tahun 1990-an, ketika nelayan dari Desa Kranji, Tunggul, Banjarwati, dan

Weru Kompleks melakukan penangkapan ikan di wilayah perairan Paciran dengan menggunakan alat tangkap *minitrawl* atau *paying* yang sudah termodifikasi.

Awalnya nelayan Paciran merespon penggunaan *minitrawl* di wilayah perairan Paciran dengan melaporkan ke berbagai instansi pemerintah seperti DPRD, Gubernur, Bupati, dan Satroltas. Namun, tuntutan nelayan Paciran terhadap institusi negara ini tidak direspon secara positif oleh aparat yang berwenang. Bahkan, di kalangan nelayan Paciran menganggap aparatur pemerintah telah melakukan kolusi dengan nelayan pengguna *minitrawl*. Anggapan ini dibuktikan secara nyata dengan adanya poster Primkopad yang ditempelkan di perahu nelayan pengguna *minitrawl*. Selama penggunaan poster Primkopad, nelayan *minitrawl* semakin berani melakukan penangkapan ikan di wilayah Paciran. Keberanian nelayan *minitrawl* ini terjadi karena mereka merasa dilindungi oleh aparat militer.[14]

Setelah sekian lama tuntutan penghapusan *minitrawl* tidak direspon oleh aparatur pemerintah, nelayan Paciran mulai melakukan aksi perlawanan terhadap nelayan Weru Kompleks dan sekitarnya. Awalnya aksi nelayan Paciran dilakukan dengan cara penangkapan, penyandraan dan pembakaran peralatan tangkap *minitrawl*. Aksi yang dilakukan nelayan Paciran mendapat balasan dari nelayan dari Desa Tunggul, Kranji, Banjarwati, dan Weru Kompleks. Sebagaimana terjadi tahun 1998, ketika nelayan Desa Tunggul, Kranji, Banjarwati menangkap dan kemudian membakar perahu *jaten* milik Agus nelayan Paciran yang sedang menangkap ikan di perairan Kranji. Aksi penangkapan dan pembakaran ini dibalas nelayan Paciran dengan melakukan pengrusakan rumah penduduk Desa Kranji serta membakar 4 perahu milik nelayan Tunggul, Kranji, dan Banjarwati.[15]

Protes nelayan Paciran secara besar-besaran terjadi pada 2 September 1999. Kejadian bermula ketika nelayan Paciran melakukan unjuk rasa untuk menagih kesepakatan penghapusan alat tangkap *minitrawl* ke kantor Kecamatan Paciran. Namun, tuntutan ini diabaikan oleh Camat Paciran karena pada saat itu sedang keluar, akhirnya nelayan melakukan pengrusakan terhadap kantor Kecamatan Paciran, kantor Polsek, kantor pembantu

bupati, dan kantor Koramil. Fasilitas publik lainnya yang ikut di rusak dan dibakar nelayan adalah telepon umun, tempat wisata Tanjung Kodok, dan Go'a Maharani. Tempat pembenihan ikan bandeng milik keluarga Bupati Lamongan saat itu pun tidak luput dari aksi pengrusakan dan pembakaran. Fasilitas umum yang dirusak oleh nelayan merupakan simbol-simbol kekuasaan negara. Meskipun aksi nelayan tradisional Paciran ini dilakukan dalam waktu yang singkat mulai dari pukul 09.00 pagi-15.00 sore, namun kerugian Pemerintah Kabupaten Lamongan mencapai Rp 3 Milyard.[16]

Skema konflik nelayan

Konflik nelayan di Kecamatan Paciran melibatkan banyak kelompok kepentingan yang terlibat didalamnya seperti aparatur pemerintah, tokoh masyarakat, dan nelayan.[17] Berbagai kelompok yang terlibat konflik memiliki kepentingan yang beragam dalam mengakses sumber daya perikanan. Bagi pemerintah daerah dan aparaturnya sumber daya perikanan laut adalah aset ekonomi daerah yang penting untuk menambah pendapatan daerah. Oleh karenanya, produktifitas hasil tangkapan nelayan harus ditingkatkan dengan berbagai macam cara. Salah satu upaya yang dilakukan adalah melegalkan pengunaan alat tangkap yang memiliki produktifitas tinggi seperti motorisasi dan alat tangkap *minitrawl*. Tentunya, kebijakan pemerintah daerah Lamongan disatu sisi menguntungkan nelayan pengguna *minitrawl*, namun di sisi lain merugikan nelayan tradisional Paciran. Bagi nelayan tradisional Paciran, pemberiaan ijin alat tangkap *minitrawl* merupakan ancaman bagi kelestarian sumber daya perikanan laut di wilayah perairan Paciran. Apalagi selama proses pemberian ijin sampai praktek di lapangan nelayan pengguna alat tangkap *minitrawl* Weru Kompleks dan sekitarnya melibatkan Primkopad. Primkopad merupakan institusi ekonomi militer yang selama konflik nelayan terlibat aktif dalam melindungi penggunaan *minitrawl*.[18] Jejaring kepentingan antara Pemerintah Daerah Lamongan, nelayan penguna *minitrawl*, dan Primkopad sering mengabaikan kepentingan nelayan tradisional Paciran. Situasi demikian merupakan realitas sosial yang menyebabkan nelayan tradisional sebagai komunitas yang selalu kalah.[19] Akhirnya situasi yang demikian memunculkan sikap

ketidakpercayaan terhadap aparatur pemerintah karena mereka dianggap merugikan kepentingan nelayan tradisional Paciran.

Ketidakpercayaan nelayan tradisional Paciran muncul ketika pernyataan M. Faried selaku Bupati Lamongan yang cenderung mendukung penggunaan alat tangkap *minitrawl*. Saat itu M. Farid menyatakan, bahwa alat tangkap *minitrawl* merupakan hasil modifikasi yang tidak bertentangan dengan Keppres Nomor 39 tahun 1980. Pernyataan M. Faried ini dianggap nelayan tradisional Paciran sebagai bentuk dukungan terhadap nelayan *minitrawl.* Anggapan nelayan tradisional ini didasarkan atas kenyataan bahwa bupati M. Faried pernah mengadakan pertemuan tokoh nelayan *minitrawl* H. Birin.[20] Oleh karenanya, ketika terjadi aksi nelayan 2 September 1999, aset pembenihan bandeng milik keluarga M. Farid yang berlokasi di Tanjung Kodok dirusak dan dibakar nelayan tradisional Paciran.

Ketidakpercayaan nelayan tradisional juga ditunjukkan kepada aparat militer yang melindungi penggunaan alat tangkap *minitrawl* nelayan Weru Kompleks. Aparat militer yang terlibat dalam bisnis keamanan penggunaan alat tangkap *minitrawl* diwakili institusi militer di tingkat Komando Rayon Militer (Koramil) Paciran. Koramil merupakan struktur organisasi militer paling bawah yang berada di tingkat kecamatan. Selama terjadi konflik antarnelayan, aparat militer dari koramil sering membekingi penggunaan alat tangkap *minitrawl*, hal ini terbukti dengan penggunaan stempel Primer Koperasi Angkatan Darat pada perahu nelayan *minitrawl*. Penggunaan stempel ini demi keamanan nelayan *minitrawl* selama melaut, karena alat tangkap mereka sering dirusak dan dibakar nelayan tradisional Paciran.

Selain Primkopad, keterlibatan aparat militer juga dilakukan oleh oknum dari berbagai kesatuan dinas keamanan seperti Satuan Patroli Terbatas (Satroltas), Satuan Polisi Air dan Udara (Satpol Airud) dan Polisi Sektor (Polsek) yang 'bermain' dalam konflik antarnelayan. Oknum aparat ini biasanya berpura-pura serius menangani persoalan *minitrawl* yang dihadapi nelayan tradisional Paciran demi mendapatkan uang, tetapi ketika

berhadapan dengan nelayan Weru Kompleks mereka mendukung penggunaan alat tangkap *minitrawl*.

Dimensi konflik nelayan

Adanya faktor penyebab dan pemicu konflik dalam masyarakat nelayan di Kecamatan Paciran belum memungkinkan munculnya letupan sosial tanpa didukung dimensi pemimpin (*leaders*), ideologi *(ideology*), dan basis massa. Tiga dimensi ini menjadi penting untuk menjelaskan kenapa konflik masyarakat pesisir di Kecamatan Paciran menjadi kekuatan yang mampu memunculkan letupan sosial.

Pertama, pemimpin gerakan. Berbagai studi tentang gerakan perlawanan sosial menerangkan bahwa peranan tokoh atau pimpinan sangat penting dan menentukan. Sebagaimana dijelaskan oleh Kartodirdjo, bahwa peranan seorang tokoh akan menentukan sejauhmana intesitas gerakan tersebut berlangsung. Peran tokoh gerakan juga menjadi inspirator bagi basis massa yang terlibat dalam sebuah gerakan. Mengolah isu untuk mematangkan kondisi menjadi keyakinan kolektif dalam menentukan sasaran-sasaran gerakan yang dianggap sebagai lawan. Senada dengan ungkapan Sartono Kartodirdjo, perlawanan nelayan tradisional Paciran juga melibatkan peranan tokoh gerakan yang berasal dari kalangan nelayan. Tokoh gerakan nelayan dipilih berdasarkan kemampuan dan pengalaman dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi nelayan.[21]

Keberhasilan pemimpin dalam gerakan sosial harus didukung kondisi-kondisi yang sebelumnya terjadi dan memungkinkan basis massa untuk ikut dan patuh kepada pimpinan gerakan. Tanpa didukung kondisi yang menyertai sebelumnya seperti rasa kecewa, frustasi dan putus asa seorang pimpinan gerakan sulit menciptakan situasi yang matang menuju gerakan kolektif.[22]

Tokoh-tokoh gerakan nelayan pada umumnya tidak memiliki basis pendididikan yang memadai, kebanyakan lulusan sekolah agama dan sebagian dari mereka tidak lulus Madrasah Ibtida'iyah (MI). Rendahnya tingkat pendidikan di kalangan tokoh nelayan merupakan bukti bahwa gerakan

nelayan tidak dirumuskan orang-orang pandai. Tokoh-tokoh nelayan yang aktif selama konflik antarnelayan antara lain; Mohammad Aly (45 tahun), Abdurrohim (54 tahun), dan Mahfudoh (35 tahun). Selain ketiga tokoh di atas juga terdapat tokoh-tokoh nelayan lainnya, namun perannya tidak begitu menonjol.

Mohammad Aly adalah tokoh nelayan Desa Paciran. Di antara nelayan ia tergolong beruntung karena lulus Pendidikan Guru Agama (PGA). Selama terjadi konflik antarnelayan tradisional dan nelayan pengguna *minitrawl* serta aparatur pemerintah ia sebagai ketua rukun nelayan Paciran, karena mendapat kepercayaan ia menjabat selama tiga periode tahun 1993-2003. Akhirnya ia mengundurkan diri tahun 2001 karena tidak mempunyai parahu *jaten*. Perahu *jaten* satu-satunya di jual untuk membiayai pengobatan istrinya yang sakit lumpuh. Sebagai nelayan tradisional ia merasakan penurunan hasil tangkapan ikan setelah beroperasinya alat tangkap *minitrawl*. Dulu sebelum alat *minitrawl* beroperasi pendapatannya Rp 25.000-500.000 per hari, tetapi setelah *minitrawl* beroperasi pendapatannya menurun Rp 25.000 per hari, bahkan kalau musim *paceklik* tidak mendapatkan uang sehingga sering rugi.[23]

Hal yang sama juga dialami Abdurrahim seorang tokoh nelayan tradisional lainnya. Ia dipilih sebagai ketua rukun nelayan Paciran menggantikan Mohammad Aly. Ia berasal dari keluarga miskin, karena tidak mampunyai biaya untuk melanjutkan sekolah akhirnya sebelum tamat Madrasah Ibtidaiyah ia memilih bekerja sebagai nelayan sejak usia 13 tahun. Melaut, bagi Abdurrahim adalah pekerjaan satu-satunya yang digeluti. Keterbatasan ketrampilan yang dimiliki selain melaut, menyebabkan ia sering mengganggur di saat musim barat dan ombak besar. Sebagai nelayan tradisional yang berpenghasilan rendah ia mencukupi keluarganya dibantu istrinya yang bekerja sebagai pedagang ikan di pasar. Sejak beroperasinya alat tangkap *minitrawl* di wilayah perairan Paciran ia merasakan sulitnya mencari ikan akibat kelangkaan suber daya laut pesisir. Abdurrahim merupakan salah satu nelayan yang ditangkap dan dipenjarakan aparat dalam peristiwa kerusuhan nelayan tahun 1999.[24]

Mahfudoh (35 tahun) seorang tokoh muda nelayan tradisional yang menjadi korban penggunaan alat tangkap *minitrawl*. Ia tamat sekolah Madrasah Aliyah setingkat Sekolah Menengah Atas. Setelah lulus Madrasah Aliyah ia merantau ke Ambon dan bekerja di perusahaan perikanan milik putra Suharto yang bernama Sigit. Selama bekerja di perusahaan ia merasakan ganasnya alat tangkap *trawl* yang mampu menangkap ikan besar dan kecil dalam jumlah yamg cukup besar. Setelah pulang ia terkenal sangat kritis terhadap pejabat, setiap kali diadakan ddialog dengan pemerintah ia selalu berdebat tentang pelanggaran penggunaan alat tangkap *minitrawl*. Oleh karena kekritisannya, ia dianggap sebagai provokator dalam peristiwa kerusuhan nelayan tahun 1999.[25]

Selain tokoh dari kalangan nelayan, gerakan nelayan juga melibatkan peranan kyai sebagai tokoh informal *(informal leader)* seperti K.H Abdurrahman Syamsuri (almarhum), mantan Pimpinan Pondok Pesantren Karang Asem Paciran, K.H Anwar Mu'rob (Pimpinan Pondok Karang Asem Muhammadiyah Paciran) dan H. Khairuman (almarhum), mantan pengurus Pondok Modern Muhammadiyah Paciran. Pola hubungan yang dibangun nelayan dengan tokoh informal di atas didasarkan pada budaya *patron-client*. Kepatuhan terhadap nasihat kyai *(patron)* adalah kewajiban yang harus didengarkan nelayan *(client)*.Peranan kyai terlihat setiap kali terjadi konflik antara nelayan Desa Paciran dengan Tunggul, Kranji, Banjarwati dan Weru Kompleks. Keterlibatan para kyai dalam meredakan setiap kali muncul konflik antarnelayan.

Meskipun pola hubungan yang terbangun antara kyai dan nelayan didasarkan pada budaya *patron-client*, tetapi nelayan tradisional membangun dasar kepercayaan terhadap kyai pada pertimbangan-pertimbangan rasional. Artinya, bahwa tindakan dan perilaku kyai dapat dipercaya nelayan tradisional sepanjang itu benar, tetapi apabila tindakan dan perilaku kyai itu tidak sesuai dengan maksud dan tujuan perjuangan, maka nelayan biasanya tidak mematuhi saran dan nasehat kyai.Nelayan tradisional Paciran kebanyakan menganut faham Muhammadiyah, karenanya pandangan tersebut banyak dipengaruhi nilai-nilai ajaran Muhammadiyah yang lebih mempertimbangkan kebenaran akal pikiran (rasionalitas).[26]

Kepercayaan nelayan terhadap kyai dapat dilihat dalam setiap upaya penyelesaian konflik antara nelayan tradisional dengan nelayan pengguna *minitrawl*. Setiap penyelesaian konflik yang di mediasi oleh aparatur pemerintah selalu melibatkan peran kyai di dalamnya. Hal ini dapat dilihat dari kesepakatan islah antara nelayan tradisional dengan nelayan penguna *minitrawl* yang diputuskan bersama kyai tahun 1998 tentang penghapusan penggunaan alat tangkap *minitrawl*. Selama konflik antarnelayan berlangsung peranan kyai sangat menonjol dalam menyelesaikan konflik.

Kedua, Ideologi gerakan. Gerakan sosial yang dibangun masyarakat selalu memuat unsur keyakinan para pelakunya. Keinginan akan keadilan dan kebebasan masyarakat dari dominasi kekuasaan atau keinginan akan perubahan nasib yang lebih baik merupakan cita-cita kehidupan yang harus dicapai. Perubahan harus dilakukan dengan tindakan nyata dari pelakunya, sehingga kondisi yang di cita-citakan terwujud. Setiap tindakan selalu didorong oleh keyakinan yang menjadi landasan gerak dan spirit bagi basis massa gerakan. Keyakinan ini dipengaruhi pandangan kebudayaan yang berlaku dalam masyarakatnya.

Nelayan tradisional Paciran mempunyai tradisi keagamaan yang kuat sebagai cermin Islam pesisir yang diwariskan secara turun temurun. Dinamika sosial dan agama masyarakat menggambarkan fanatisme keyakinan agama Islam secara mendalam di wilayah ini. Gambaran demikian dapat dilihat dari banyaknya pondok pesantren yang berdiri di sepanjang desa-desa pesisir di Kecamatan Paciran, bahkan hampir setiap desa memiliki pondok pesantren. Hal ini membuat Desa Paciran disebut sebagai masyarakat santri karena banyak masyarakat pendatang dari luar daerah yang belajar mendalami ilmu agama Islam.[27]

Pada disi lain, akulturasi antara keyakinan agama Islam dengan kehidupan pesisir memunculkan karakteristik sosial masyarakat yang keras, berani, terbuka dan jujur. Keyakinan keagamaan yang kuat, telah membangun perspektif nelayan tradisional Desa Paciran dalam memaknai laut. Bagi nelayan tradisional Paciran sumberdaya laut tidak hanya sekedar untuk kepentingan kebutuhan ekonomi semata. Laut adalah karunia Al-

lah yang harus dimanfaatkan secara adil dan merata dengan memperhatikan kelangsungan *(sustainable)* ekosistem yang ada didalamnya. Oleh karenanya, pola pemanfaatan yang eksploitatif terhadap sumberdaya laut merupakan ancaman terhadap kehidupan manusia sekaligus melanggar peringatan Allah.

Tafsir teologis nelayan tradisional dalam memaknai sumberdaya laut merupakan dorongan keyakinan yang kuat dalam melakukan perlawanan terhadap nelayan *minitrawl* dan aparatur pemerintah. Sebagaimana dituturkan Mahfudoh, sebagai berikut:

> Saat terjadi konflik dengan nelayan pengguna alat minitrawl, kita adakan dialog dengan Bupati, waktu itu saya bilang, bahwa yang merusak laut itu nelayan Desa Tunggul, Kranji, Banjarwati dan Weru Kompleks,"begitu kata saya. Pak Bupati berkata "bahwa nelayan Weru Kompleks itu agamanya Islam, tidak mungkin merusak!." Saat itu langsung saya bantah, ma'af Pak! Islam itu agamanya, tapi belum tentu ia itu mukmin. Kenapa? Karena Allah berfirman dalam Al-Qur'an" bahwa kerusakan lautan dan daratan itu disebabkan oleh ulah manusia. Ini jelas, bahwa laut dirusak manusia sendiri.[28]

Pernyataan di atas merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi gerakan perlawanan nelayan Paciran. Fenomena keagamaan masyarakat pedesaan sebagaimana diuraikan Sartono Kartodirdjo merupakan ekspresi protes terhadap keadaan sosial yang tidak adil atau berbagai kekacauan termasuk pemerasan dan penindasan oleh mereka yang menggunakan kekuasaan. Ideologi mereka diliputi oleh lambang keagamaan karena pandangan dunia tentang rakyat pedesaan yang masih dipengaruhi agama.[29]

Keyakinan yang dibangun nelayan tradisional Paciran dalam melakukan aksi perlawanan menggunakan simbol-simbol ideologi gerakan agama. Tafsir teks agama yang dilontarkan nelayan tradisional Paciran dijadikan dasar dalam memaknai laut merupakan simbol mereka dalam melakukan perlawanan. Kepercayaan keagamaan masyarakat pedesaan tersebut merupakan ciri ideologi tradisional yang sudah umum digunakan dalam perlawanan masyarakat perdesaan di Jawa.[30]

Ketiga, basis massa gerakan. Basis massa mempunyai peranan sangat menentukan dalam gerakan sosial. Keberhasilan suatu gerakan massa sering dikaitkan dengan jumlah massa pendukung yang terlibat di dalamnya. Intensitas gerakan memerlukan adanya kesadaran massa pendukung yang mampu dimobilisasi secara aktif untuk melakukan tindakan dalam menyampaikan tuntutan yang diinginkan. Massa pendukung gerakan nelayan tradisional adalah nelayan yang dirugikan dengan adanya penggunaan beroperasinya alat tangkap *minitrawl* di perairan Kecamatan Paciran. Nelayan Paciran yang seluruhnya menggunakan alat tradisional menentang pengoperasian jaring *trawl* oleh nelayan Weru Kompleks dan sekitarnya.

Basis massa perlawanan nelayan tradisional Paciran terdiri dari para juragan (pemilik perahu *jaten*), *blandong,*[31]dan istri-istri nelayan. Kelompok ini merupakan kelas sosial yang paling merasakan penderitaan penggunaan alat tangkap *minitrawl*. Kebutuhan dan kepentingan ekonomi di antara mereka saling terkait satu sama lain. Menurunnya pendapatan juragan secara otomatis mempengaruhi pembagian hasil para *blandong*. Kesulitan yang dirasakan *juragan* juga dialami *blandong*, kalau sebelumnya penghasilan *blandong* di musim udang dapat mencapai Rp 200.000 per hari, tetapi setelah maraknya pengunaan *minitrawl*, hasil pembagian pendapatan *blandong* semakin berkurang dan tidak menentu. Hasil pendapatan yang tidak menentu tersebut semakin menambah tekanan ekonomi *blandong* dalam mencukupi kebutuhan hidup berkeluarga. Oleh karenanya, kesulitan ekonomi yang mereka rasakan memunculkan rasa frustasi. Rasa frustasi ini menjadikan mereka sebagai kelompok tersingkir dalam kehidupan yang akhirnya menyatukan keinginan bersama dalam suatu tindakan atau aksi.[32]

Selain *juragan* dan *blandong,* basis massa gerakan nelayan tradisional juga melibatkan istri-istri nelayan. Saat terjadi kerusuhan tahun 1999 para istri nelayan memberi dukungan atas perjuangan suami mereka. Para istri nelayan ini rela menyerahkan diri kepada pihak aparat keamanan untuk turut serta dipenjarakan bersama suaminya. Meskipun ada keinginan kuat, tetapi akhirnya tindakan mereka dicegah oleh kyai. Peristiwa kerusuhan 1999 juga melibatkan kelompok di luar nelayan seperti tukang becak, sopir, dan kernet.

Tekanan sosial ekonomi, menurut Eric Hoffer merupakan faktor eksternal yang mengugah kesadaran basis massa untuk berkorban dalam suatu aksi.[33] Kondisi ini menjadi kekuatan luar biasa yang mendorong basis massa nelayan untuk melakukan perlawanan kolektif.

Kehidupan keseharian dalam menaklukan ganasnya kehidupan laut memunculkan perasaan senasib di antara nelayan. Persamaan senasib memunculkan solidaritas yang kuat dalam komunitas nelayan, sehingga setiap kali masalah muncul selalu dijadikan agenda bersama. Faktor kebersamaan merupakan modal utama nelayan dalam melakukan tekanan-tekanan bagi kelompok-kelompok kepentingan lain, seperti nelayan *minitrawl* dan aparatur pemerintah atau institusi negara seperti Pemerintah Kabupaten, Kantor Kecamatan dan Dinas Perikanan.

Penutup

Konflik pengelolaan sumber daya pesisir di pantai utara pulau Jawa mulai marak terjadi selama masa pemerintahan Orde Baru. Sejak kebijakan modernisasi perikanan diberlakukan pada tahun 1970, pemerintah Orde Baru mulai melakukan mobilisasi teknologi alat tangkap dan modal usaha untuk pengembangan sektor perikanan. Meskipun program pembangunan di sektor perikanan pada mulanya bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi masyarakat pesisir, namun kenyataan di lapangan menunjukkan terjadinya kesenjangan antara nelayan tradisional dengan nelayan semi modern di wilayah pantai utara pulau Jawa.

Kepustakaan

Arif Satria. 2001. *Dinamika Modernisasi Perikanan Formasi Sosial dan Mobilitas Sosial Nelayan.*Bandung: HUP Pres.

Bhirawa. 'Bentrokan Nelayan di Lamongan 6 Kapal di Bakar Dan Puluhan Rumah Rusak'*,* 4 Mei 1998.

_____. 'Kesenjangan Nelayan Tradisional dan Modern Larang Jaring *Bhirawa. Minitrawl* Perlu Diperlakukan Kembali', 14 Mei 1998

Dahrendorf, Ralf. 1981. *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri Sebuah Analisa Kritik,* Jakarta: Pustaka Jaya.

Duta Masyrakat. 'Bupati Faried Tak Mau Disalahkan', 11September 1999

Georde Junus Aditjondro. 2004. *Kayu Hitam, Bisnis Pos Penjagaan, Perdagangan Senjata dan Proteksi Modal Besar Ekonomi Politik Bisnis Militer di Sulawesi Bagian Utara,* dalam Wacana. *Negeri Tentara Membongkar Politik Ekonomi Militer.* Yogyakarta: Insist Pres.

Hardin, Garret. 1977. "*The Tragedy of the Commons"*, dalam Garret Hardin dan John Baden *(eds.),Mananging the Commons,* San Fransisco: W.H. Freeman and Company.

Hoffer, Eric. 1988. *Gerakan Massa.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Ihdal Kasim dan Endang Suhendar. 1997. *Kebijakan Pertanahan Orde Baru: Mengabaikan Keadilan Demi Pertumbuhan Ekonomi.* Dalam Tanah dan Pembangunan. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Jawa Pos. 'Amuk Massa Nelayan di Lamongan', 4 September 1999

_____. 'Kredit 2 Miliyar untuk Nelayan Kecil, Gubernur Heran Lihat Bekas

_____.'Kerusuhan Paciran', 6 September 1999

_____. 'Nelayan Ngamuk, Bakar Kantor Pemerintah', 3 September 1999

_____. 'Pangdam Larang Gunakan Minitrawl', 4 September 1999

Indria Samego *(ed)*. 1998. *Bila ABRI Berbisnis.* Bandung: Mizan.

_____. 1998……*Bila ABRI Menghendaki": Desakan Kuat Reformasi Atas Konsep Dwi Fungsi ABRI.* Bandung: Mizan.

Karya Darma. 'Brimob Masih Berjaga-jaga Setelah Bentrok Antar Nelayan Di Pantura'*,* 5 Mei 1998.

Kusnadi. 2000. *Nelayan: Strategi dan Adaptasi Sosial*. Bandung: HUP.

_____. 2002. *Konflik Sosial Nelayan Kemiskinan dan Perebutan Sumber Daya Perikanan.* Yogyakarta: LKiS.

_____. 2003. *Akar Kemiskinan Nelayan*.Yogyakarta: LKiS.

Kelompok Penelitian Agro-ekosistem (KEPAS). 1987. *Pengelolaan dan Pola Perubahan Kawasan Pantai Utara Jawa Studi Kasus Penelitian Agro-ekosistem*. Jakarta: Tanpa Penerbit.

Keputusan Menteri Pertanian No. 392/KPTS/IK.120/4/99 tentang jalur-jalur penangkapan ikan.

Kompas.'Nelayan Memintak Penertiban "Minitrawl", 16 Juli 2003

_____.'Nelayan Tradisional Melawan "Minitrawl", 8 April 2002

_____. 'Ribuan Nelayan Lamongan Bentrok', 4 Mei 1998

Klandermans, Bert. 2005. *Protes Dalam Kajian Psikologi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Masyhuri. 1995. *Pasang Surut Usaha Perikanan Laut Tinjauan Sosial Ekonomi Kenelayanan Di Jawa dan Madura*. *1850-1940,* Amsterdam: Amsterdam University.

Memorandum. 'Bentrok Nelayan Pantura Lamongan Diislahkan "Saya Ingin Selesai Seperti Germo Nguwok", 8 Mei 1998.

_____. 'DPRD Jangan Hanya Tidur, SOR Kembali Demo Kasus Paciran', 16 September 1999

Sartono Kartodirjo. 1984. *Pemberontakan Petani Banten 1888.* Jakarta: Pustaka Jaya.

_____. 1993. *Messianisme dan Millenarisme dalam Sedjarah Indonesia,* Jogjakarta. Seksi Penelitian Djurusan Sedjarah Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gajah Mada. Lembaran Sedjarah. edisi Juni.

S. Syamsudduha. 1999. *Konflik Rekonsiliasi NU-Muhammadiyah sebuah KajianKontemplatif.* Surabaya: Bina Ilmu.

Surya. 'Mengenang 429 Tahun Kelahiran Lamongan, Majapahit Nilai Lamongan Strategis', 25 Mei 1998.

_____. 'Nelayan Paciran Dan Kranji Damai', 9 Mei. 1998

_____. 'Tuntut 42 Tersangka Rusuh Paciran Dilepas', 15 September 1999

Surabaya Post. 'Kasus Paciran Mulai Disidangkan', 21 Oktober. 1999

_____. 'Ketegangan Nelayan Paciran Masih Berlanjut', 4 Mei. 1998

_____. 'Penggunaan Trowl Dapat 'Simpati' Pejabat', 16 September. 1999

_____. 'Bentrok, 5 Perahu Motor Warga Kranji Dibakar, 3 Mei. 1998

Tabloid Oposisi. 'Rusuh Paciran Gara-gara Faried', 19 September 1999

_____. 'SOR Desak Penyelesaian Paciran', 16 September 1999

Undang-Undang Nomor. 39 Tahun 1980 tentang larangan penggunaan *minitrawl* dan alat sejenisnya.

---

1 Sebagaimana diatur dalam Keputusan Presiden (Keppres) Nomor 39 Tahun 1980 tentang Penghapusan Jaring *Trawl* (pukat harimau). Disebutkan pasal 1 ayat (2) Pengertian *trawl* termasuk pula alat penangkap ikan yang dipersamakan, yang perinciannya akan ditetapkan lebih lanjut. Lihat: Keppres Nomor 39 Tahun 1980.

2 Kelompok Penelitian Agro-ekosistem (KEPAS), *Pengelolaan dan Pola Perubahan Kawasan Pantai Utara Jawa Studi Kasus Penelitian Agro-ekosistem*, (Jakarta: Tanpa Penerbit, 1987).

3 Wawancara dengan Mohammad Aly (mantan ketua Rukun Nelayan), di desa Paciran, tanggal 19 Juni 2004.

4 Pujo Semedi, *Otonomi Daerah di Sektor Perikanan,* dalam Jurnal Populasi, Volume.3 (1), 2002, hlm. 19-34.

5 Wawancara dengan Mohammad Aly (mantan ketua Rukun Nelayan), di desa Paciran, tanggal 19 Juni 2004.

6 Kusnadi, *Konflik Sosial Nelayan Kemiskinan dan Perebutan Sumber Daya Perikanan,* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 79-92.

7 Masyhuri, *Pasang Surut Usaha Perikanan Laut Tinjauan Sosial Ekonomi Kenelayanan Di Jawa dan Madura 1850-1940,* (Amsterdam: Amsterdam University, 1995), hlm. 22-71

8 Arif Satria, *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir,* (Jakarta: Cidesindo, 2003), hlm. 49-50.
9 Lihat, Garrett Hardin, "*The Tragedy of the Commons"*, dalam *Science*, (1968): 1243-1248.
10 Lihat, Garret Hardin, "*The Tragedy of the Commons"*, dalam Garret Hardin dan John Baden *(eds.), Mananging the Commons,* (San Fransisco: W.H. Freeman and Company, 1977), hlm. 19-21.
11 Welah adalah alat terbuat dari kayu yang digunakan untuk menggerakkan perahu *jaten,* sebelum mengunakan mesin penggerak alat ini banyak digunakan nelayan Paciran, tetapi setelah mengunakan mesin motor alat ini mulai ditinggalkan.
12 Wawancara dengan Adenan (Nelayan *Minitrawl* Desa Weru) di desa Weru, tanggal 17 Juni 2004.
13 Lihat, Kusnadi, *Akar Kemiskinan Nelayan,* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm.117.
14 Lihat, Indria Samego, *Bila ABRI Berbisnis.* (Bandung: Mizan, 1998). hlm, 57-60.
15 Lihat, *Karya Darma* 'Brimob Masih Berjaga-jaga Setelah Bentrok Antar Nelayan di Pantura'*,* Mei 5; *Jawa Pos* 'Amuk Massa Nelayan di Lamongan', 4 September 1999; 'Kredit 2 Miliyar untuk Nelayan Kecil, Gubernur Heran Lihat Bekas Kerusuhan Paciran',6September 1999;'Nelayan Ngamuk, Bakar Kantor Pemerintah',3 September 1999; 'Pangdam Larang Gunakan *Minitrawl*', 4September 1999; '43 Tersangka Paciran Ditahan',8 September 1999.
16 Mengenai aksi protes nelayan Paciran ini banyak dimuat dibeberapa media, diantaranya; 1) Jawa Pos, *Amuk Massa Nelayan di Lamongan,* 4 September 1999; 2) Memorandum, *BAP Kasus Paciran Diserahkan Kejari*, 4 Oktober, 1999; 3) Duta Masyarakat, *Bupati Faried Tak Mau Disalahkan*, 11 September 1999.
17 Dahrendorf, Ralf*, Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri Sebuah Analisa Kritik,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hlm. 191-225.
18 Studi tentang aktivitas bisnis militer banyak dilakukan berbagai kalangan antara lain; Ichsan Malik, *Bisnis Militer di Wilayah Konflik Maluku,* dalam Wacana, *Negeri Tentara Membongkar Politik Ekonomi Militer,* (Yogyakarta: Insist Pres, 2004); Ihdal Kasim dan Endang Suhendar, *Kebijakan Pertanahan Orde Baru: Mengabaikan Keadilan Demi Pertumbuhan Ekonomi.*Dalam Tanah dan Pembangunan, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997); Indria Samego,*Bila ABRI Berbisnis,* (Bandung: Mizan1998); Indria Samego, *…Bila ABRI Menghendaki": Desakan Kuat Reformasi Atas Konsep Dwi Fungsi ABRI,* (Bandung: Mizan, 1998); Georde Junus Aditjondro,*Kayu Hitam, Bisnis Pos Penjagaan, Perdagangan Senjata dan Proteksi Modal Besar Ekonomi Politik Bisnis Militer di Sulawesi Bagian Utara,* dalam Wacana. *Negeri Tentara Membongkar Politik Ekonomi Militer,* (Yogyakarta: Insist Pres, 2004).
19 Klandermans, Bert, *Protes Dalam Kajian Psikologi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 16-36.
20 Lihat, Keppres nomor 39 tahun 1980 tentang penghapusan penggunaan jaring *trawl* dan sejenisnya.
21 Lihat, Sartono Kartodirdjo*, Pemberontakan Petani Banten 1888,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hlm. 244-288.
22 Eric Hoffer*, Gerakan Massa, (*Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988)*,* hlm.25-26.
23 Wawancara dengan Mohammad Aly di Desa Paciran, tanggal 19 Juni 2004.

24 Wawancara dengan Abdurrahim di Desa Paciran, tanggal 5 September 2003, 9 dan 28 Juni 2004.
25 Wawancara dengan Mahfudoh di Desa Paciran, tanggal 30 Juni 2004.
26 Lihat, S. Syamsudduha, *Konflik Rekonsiliasi NU-Muhammadiyah sebuah KajianKontemplatif,* (Surabaya: Bina Ilmu, 1999), hlm.11-52.
27 Lihat, Nur Sam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 13-34.
28 Wawancara dengan Mahfudoh di Desa Paciran, tanggal 30 Juni 2004.
29 Sartono Kartodirdjo, *Messianisme dan Millenarisme dalam Sedjarah Indonesia,* Jogjakarta, Seksi Penelitian Djurusan Sedjarah Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gajah Mada, Lembaran Sedjarah, edisi Juni 1971.
30 Lihat, Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries,* (Singapure: Oxford University Press, 1973), hlm. 5-6.
31 Pengertian *blandong* sama dengan *pandega*, yaitu orang yang bekerja pada *juragan* laut. Mengenai klasifikasi dan pembagian tugas antara *blandong* dan *juragan*, lihat, Kusnadi, *Nelayan: Strategi dan Adaptasi Sosial*, (Bandung: HUP, 2000), hlm. 107-108.
32 Kelompok lapisan masyarakat yang mengalami kekecewaan memungkinkan menjadi anggota gerakan sosial terdiri dari: a) orang canggung, b) orang miskin, c) orang minoritas, d) orang bosan, f) orang tersingkir dan sebagainya. Lihat, Eric Hoffer*, Gerakan Massa, (*Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988*),* hlm.25-26.
33 Ibid., hlm. 23-55.

-oo0oo-

RUANG PUBLIK DAN PEMBERDAYAAN MASYARAKAT

Taufik Al Amin

Dalam bukunya, *Transformasi Struktural Ranah Publik*, Habermas mengembangkan konsepnya yang berpengaruh, tentang ranah publik. Karya Habermas ini sangat kaya dan memberi dampak besar pada berbagai disiplin ilmu. Buku ini juga menerima berbagai kritik yang rinci, membuka wawasan, serta mendorong munculnya diskusi-diskusi yang sangat produktif, antara lain tentang demokrasi liberal, masyarakat sipil, kehidupan publik, dan perubahan-perubahan sosial pada abad ke-20 (Habermas, 1998: 34).

Dalam buku itu, dengan menggeneralisasi perkembangan-perkembangan di Inggris, Perancis, dan Jerman pada penghujung abad ke-18 dan ke-19, Habermas pertama membuat sketsa sebuah model yang disebutnya "ranah publik borjuis", Ia kemudian juga menganalisis kemunduran ranah publik ini pada abad ke-20. Ranah publik borjuis, yang mulai muncul pada sekitar tahun 1700 dalam penafsiran Habermas, adalah berfungsi untuk memperantarai keprihatinan privat individu dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan keluarga, yang dihadapkan dengan tuntutan-tuntutan dan keprihatinan dari kehidupan sosial dan publik.

Ini mencakup fungsi menengahi kontradiksi antara kaum borjuis dan *citoyen* (kalau boleh menggunakan istilah yang dikembangkan oleh Hegel dan Marx awal), mengatasi kepentingan-kepentingan dan opini privat, guna menemukan kepentingan-kepentingan bersama, dan untuk mencapai konsensus yang bersifat sosial.

Ranah publik di sini terdiri dari organ-organ informasi dan perdebatan politik, seperti surat kabar dan jurnal. Serta institusi diskusi politik, seperti parlemen, klub politik, salon, majelis publik, tempat minum dan kedai kopi, balai pertemuan, dan ruang-ruang publik lain, di mana diskusi sosio-politik berlangsung. Konsep ranah publik yang diangkat Habermas ini adalah ruang bagi diskusi kritis, terbuka bagi semua orang. Pada ranah publik ini, warga privat (private people) berkumpul untuk membentuk sebuah publik, di mana nalar publik tersebut akan bekerja sebagai pengawas terhadap kekuasaan Negara (Habermas, 1998: 36).

Untuk pertama kalinya dalam sejarah, individu dan kelompok dapat membentuk opini publik, memberikan ekspresi langsung terhadap kebutuhan dan kepentingan mereka, seraya mempengaruhi praktik politik. Ranah publik borjuis memungkinkan terbentuknya area aktivitas opini publik, yang menentang kekuasaan negara yang opresif, serta kepentingan-kepentingan kuat yang membentuk masyarakat borjuis.

Prinsip-prinsip ranah publik melibatkan suatu diskusi terbuka tentang semua isu yang menjadi keprihatinan umum, di mana argumentasi-argumentasi diskursif (bersifat informal, dan tidak ketat diarahkan ke topik tertentu) digunakan untuk menentukan kepentingan umum bersama. Ranah publik dengan demikian mengandaikan adanya kebebasan berbicara dan berkumpul, pers bebas, dan hak untuk secara bebas berpartisipasi dalam perdebatan politik dan pengambilan keputusan.

Sesudah terjadinya revolusi-revolusi demokratis, Habermas menyarankan, agar ranah publik borjuis ini dilembagakan dalam aturan konstitusional, yang menjamin hak-hak politik secara meluas. Serta, mendirikan sistem yudisial untuk menengahi klaim-klaim antara berbagai individu atau berbagai kelompok, atau antara individu dan kelompok dan negara.

Dalam konsep Habermas, media dan ranah publik berfungsi di luar sistem politis-kelembagaan yang aktual. Fungsi media dan ranah publik ini sebagai tempat diskusi, dan bukan sebagai lokasi bagi organisasi, perjuangan, dan transformasi politik. Dalam bukunya itu, Habermas juga mengkontraskan berbagai bentuk ranah publik borjuis. Mulai dari ranah

publik yang bersifat partisipatoris dan aktif di era heroik demokrasi liberal, sampai dengan bentuk-bentuk ranah publik yang lebih privat dari pengamat politik dalam masyarakat industri birokratis. Pada masyarakat semacam itu, kalangan media dan elite mengontrol ranah publik.

Sesudah menyatakan gagasan tentang ranah publik borjuis, opini publik, dan publisitas, Habermas menganalisis struktur sosial, fungsi-fungsi politis, dan konsep serta ideologi ranah publik. Kemudian, Habermas menggambarkan transformasi sosial-struktural ranah publik, perubahan-perubahan dan fungsi publiknya, serta pergeseran-pergeseran dalam konsep opini publik dalam tiga bab penyimpulan.

Dua tema utama dari buku Habermas itu mencakup analisis kelahiran historis ranah publik borjuis, yang diikuti dengan ulasan tentang perubahan struktural ranah publik di era kontemporer. Habermas menganalisis kemerosotan ranah publik itu pada abad ke-20. Yaitu, dengan bangkitnya kapitalisme negara, industri budaya, dan posisi yang semakin kuat di pihak perusahaan ekonomi dan bisnis besar dalam kehidupan publik. Dalam ulasannya ini, ekonomi besar dan organisasi pemerintah telah mengambil alih ruang publik, di mana warga negara hanya diberi kepuasan untuk menjadi konsumen bagi barang, layanan, administrasi politik, dan pertunjukan publik.

Menurut Habermas, berbagai faktor akhirnya mengakibatkan kemerosotan ranah publik. Salah satu faktor itu adalah pertumbuhan media massa komersial, yang mengubah publik menjadi konsumen yang pasif. Mereka menjadi tenggelam dalam isu-isu yang bersifat privat, ketimbang isu-isu yang menyangkut untuk kebaikan bersama dan partisipasi demokratis.

Faktor lain, adalah munculnya negara kesejahteraan, yang menyatukan negara dan masyarakat sebegitu mendalam, sehingga ranah publik menjadi tertekan habis. Negara mulai memainkan peran yang lebih fundamental dalam kehidupan sehari-hari dan lingkungan aktivitas privat, sehingga mengikis perbedaan antara negara dan masyarakat sipil, serta antara ranah publik dan privat. Faktor-faktor ini juga mengubah ‘ranah

publik' menjadi sebuah situs bagi kontestasi atas sumber-sumber negara, yang lebih ditujukan untuk kepentingan diri sendiri, ketimbang menjadi ruang bagi pengembangan konsensus rasional yang mendahulukan kepentingan publik.

Dalam ranah publik borjuis, opini publik dibentuk oleh konsensus dan perdebatan politik.Sedangkan dalam ranah publik yang sudah merosot kualitasnya di kapitalisme negara kesejahteraan (welfare state capitalism), opini publik diatur oleh para elite politik, ekonomi, dan media, yang mengelola opini publik sebagai bagian dari manajemen sistem dan kontrol sosial.

Jadi, pada tahapan yang lebih awal dari perkembangan borjuis, opini publik dibentuk dalam debat politik terbuka, berkaitan dengan kepentingan umum bersama, dalam upaya membentuk sebuah konsensus yang menghargai kepentingan umum. Sebaliknya, dalam tahapan kapitalisme kontemporer, opini publik dibentuk oleh kalangan elite yang dominan, dan dengan demikian sebagian besar mewakili kepentingan privat partikular mereka.

Tidak ada lagi konsensus rasional di antara para individu dan kelompok, demi kepentingan artikulasi kebaikan bersama, yang dijadikan sebagai norma. Sebaliknya, yang terjadi adalah pertarungan di antara berbagai kelompok untuk memajukan kepentingan privat mereka sendiri, dan inilah yang menjadi ciri panggung politik kontemporer.

Karena itu, Habermas menjabarkan transisi dari ranah publik liberal, yang berasal dari Pencerahan (Enlightenment) serta revolusi Amerika dan Perancis, ke ranah publik yang didominasi media di era masa sekarang, yang disebutnya 'kapitalisme negara kesejahteraan dan demokrasi massa.

Transformasi historis ini, sebagaimana bisa kira catat, didasarkan pada analisis Horkheimer dan Adorno tentang industri budaya. Yakni, kondisi di mana perusahaan-perusahaan raksasa mengambil alih ranah publik, dan mengubah ranah publik itu dari ranah perdebatan rasional menjadi ranah konsumsi yang manipulatif dan pasifitas. Dalam transformasi

ini, opini publik bergeser dari konsensus rasional yang muncul dari debat, diskusi, dan refleksi, menjadi opini yang direkayasa lewat jajak pendapat atau pakar media. Jadi, perdebatan rasional dan konsensus telah digantikan oleh diskusi yang diatur dan manipulasi lewat mekanisme periklanan dan badan-badan konsultasi politik.

Menurut Habermas, fungsi media dengan demikian telah diubah dari memfasilitasi wacana dan perdebatan rasional dalam ranah publik, menjadi membentuk, mengkonstruksi, dan membatasi wacana publik ke tema-tema yang disahkan dan disetujui oleh perusahaan-perusahaan media. Maka, saling-hubungan antara ranah debat publik dan partisipasi individu sudah patah, dan berubah bentuk ke dalam lingkungan aktivitas informasi politik atau pertunjukan publik (Habermas, 1998: 54)

Dalam lingkungan semacam itu, warga-konsumen menyerap dan mencernakan hiburan dan informasi secara pasif. Warga negara dengan demikian sekadar menjadi penonton pertunjukan dan wacana media, yang membentuk opini publik, dan menurunkan derajat konsumen/warga negara itu menjadi sekadar obyek bagi berita, informasi, dan urusan-urusan publik.

Sejarah publik di Indonesia

Sepanjang sejarah Indonesia merdeka, publik tidak pernah diposisikan sebagai faktor penting apalagi menentukan dalam proses politik dan pemerintahan. Publik terposisikan sebagai non-faktor. Maka sejarah politik Indonesia sepanjang kemerdekaan sejatinya bisa disebut sebagai sejarah republik tanpa publik.

Sejarah selalu direkonstruksikan sebagai jejeran cerita orang-orang besar. Sejarah selalu diceritakan sejalan dengan peredaran nama-nama yang tidak mewakili institusi orang banyak atau publik. Sejarah tidak pernah dipahami sebagai hasil dari peranan kumpulan anonim melainkan selalu diasosiasikan dengan nama-nama besar para pahlawan. Lebih lanjut, umumnya pahlawan bahkan hampir selalu merupakan wakil dari kekuasaan yang menguasai orang banyak, bukan orang banyak itu sendiri. Bah-

kan pola penceritaan sejarah seperti itu telah berakar hingga jauh ke masa sebelum kemerdekaan.

Maka hampir tak ada perdebatan yang berarti di antara versi penceritaan sejarah Indonesia merdeka yang berbasis publik dengan versi yang berbasiskan elite, penguasa, orang besar. Para ahli sejarah sepertinya sudah bersepakat bahwa publik bukanlah aktor utama sejarah, bahkan aktor pembantu seklipun. Publik adalah figuran yang keberadaannya tidak menambahi carut-marut sejarah dan ketiadaannya tidak menimbulkan kehilangan.

Di antara begitu miskinnya perdebatan sejarah di antara versi propublik dan proelite, kita bisa menyebut sebuah contoh langka: Perdebatan Kahin dan Anderson tentang periode revolusi kemerdekaan, 1945-1949. Di satu sisi, Kahin memahami sejarah revolusi itu sebagai sejarah peranan orang-orang tua, elite. Di sisi lain, sang murid Kahin, Anderson, membantah versi elitis itu dengan versi populis, bahwa sejarah revolusi adalah sejarah tentang revolusi pemuda yang menggambarkan betapa para pemuda sebagai bagian dari publik memainkan peran menentukan. Ya, hanya menyangkut periode revolusi yang romantis-pendek ini perdebatan tentang versi sejarah Indonesia merdeka pernah terjadi dengan sengit di mana peranan publik (pemuda) ikut dipertimbangkan.

Selebihnya, sejarah tak pernah diceritakan sebagai hikayat rakyat melainkan legenda raja-raja. Ahli ilmu sejarah, Onghokham--melalui studi-studi sejarahnya yang kritis--pun menggambarkan betapa sejarah membuktikan bahwa Indonesia memiliki tradisi yang sangat panjang dalam hal pengisolasian rakyat dari kekuasaan. Sepanjang sejarah kekuasaan politik di Indonesia, rakyat tidak pernah menjadi pusat. Rakyat selalu menjadi korban dari proses politik dan pemerintahan yang berpusat pada penguasa.

Mengapa publik menjadi sesuatu yang seolah-olah tak bermakna dalam proses politik dan pemerintahan sepanjang sejarah kemerdekaan? Menurut Eep Saifullah Fatah, hal tersebut disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, publik dalam pengertian yang sejati memang belum pernah ada di tengah Indonesia merdeka. *Kedua*, sistem politik yang pernah dibangun

sepanjang Indonesia merdeka pada hakikatnya merupakan sistem sentralistik yang memberi ruang besar bagi elite dan menjauhkan unsur publik yang populis dari proses politik dan pemerintahan. *Ketiga*, akibat dari dua hal itu, politik tidak pernah bisa dikondisikan sebagai hubungan tawar menawar antara elite penguasa versus publik dalam kerangka mekanisme pertannggungjawaban publik (*public accountability*). (Fatah: 1999)

Keberadaan media di Indonesia

Media massa dapat pula dikatakan sebagai bentuk dari ruang publik, karena media massa merupakan sarana masyarakat untuk memperoleh informasi dan menyatakan pendapat mengenai isu-isu yang sedang berkembang. Pemberitaan dalam media massa dapat mempengaruhi opini publik dan juga diskusi dalam masyarakat mengenai sebuah isu, oleh karena itu media massa harus bebas dari intervensi pihak manapun, termasuk politik dan pemerintah, namun pada kenyataanya media massa selalu mendapat intervensi dalam melakukan pemberitaannya.

Menurut Gamson dan Modigliani "selama ini media massa oleh berbagai kelompok kepentingan dijadikan tempat konflik, bahwa pendapat atau gagasan suatu kelompok tertentu lebih baik dari kelompok lainnya". menjelaskan bahwa media massa dipergunakan oleh beberapa kelompok kepentingan untuk menyatakan pendapatnya dan melakukan pemberitaan atas pesanan. Intervensi ini biasanya berhubungan dengan masalah politik (Ashadi: 2008: 2).

Dalam ruang publik, media massa seharusnya menjadi fasilitator dalam menyelesaikan masalah atau pertikaian dalam masyarakat, namun media massa bukanlah saluran yang tanpa intervensi. Media massa merupakan subjek yang mengkonstruksi realitas, selain itu dalam pandangan kritis, media dipandang sebagai wujud dari pertarungan ideologi antar kelompok. Hanya kelompok berideologi dominan atau yang memiliki kekuasaanlah akan menguasai pemberitaan media.

Reformasi sistem media nasional selama satu dekade terakhir tidak otomatis membuat praktik produksi, orientasi, dan kecenderungan politik

media kian didasarkan pada prinsip-prinsip keutamaan publik. Reformasi itu juga belum berujung pada lahirnya ruang publik ideal, yang relatif otonom dari dominasi rasionalitas modal maupun birokrasi, dan mampu menggerakkan diskursus sosial yang berkualitas, deliberatif, dan mempunyai signifikansi bagi nilai kewargaan.

Reformasi sistem media itu belakangan mengalami anomali. Praktik bermedia dan perubahan kebijakan media kian menunjukkan gejala rekolonialisasi ranah media oleh imperatif-imperatif ekonomi atau birokrasi. Terutama pada media penyiaran, subsistem rasionalitas ekonomi pasar dan subsistem administratif negara secara sistemik mendeterminasi hampir semua aspek media: perizinan, permodalan, orientasi produksi, distribusi, dan relasi dengan masyarakat.

Kebebasan media belum tentu identik dengan kebebasan khalayak untuk mendapatkan informasi berkualitas. Kebebasan itu juga diinterpretasikan sebagai kebebasan mendirikan media. Kini mudah didapat semua media, mulai dari yang menyajikan diskursus sosial-politik hingga yang menggeluti gosip selebriti, cerita gaib, ramalan nasib, atau bisnis ”esek-esek”. Kebebasan media direduksi sebagai kebebasan memproduksi informasi tanpa mempertimbangkan relevansi dan kelayakannya.

Pada konteks yang lebih luas, tepatnya pada level sosiokultural, media massa terutama televisi dikeluhkan membawa dampak globalisasi yang menggerus budaya lokal. Ini dipertegas oleh teori media imperialism yang dilontarkan Fred Fejes (1981).

> *... a great deal of the concern over media imperialism is motivated by the fear of cultural consequences of the transnational media—of threat that such media poses to the integrity and the development of viable national cultures in Third World societies ... little progress has been achieved in understanding specifically the cultural impact of transnational media on Third World societies. (Tomlinson, dalam Parks & Kumar, 2003:114)*

Lewat teori ini, Fejes menyatakan bahwa media imperialism merupakan permasalahan negara-negara Dunia Ketiga tatkala berhadapan den-

gan kekuatan media transnasional.Isu seputar imperialisme media pada umumnya berkisar pada tantangan yang dihadapkan media pada integritas dan pelestarian budaya lokal/nasional. Glokalisasi, seperti yang dilakukan MTV dengan "Salam Dangdut", misalnya, bukanlah jawaban atas permasalahan ini. Karena glokalisasi di sisi lain memunculkan, misalnya, adopsi budaya global dalam konteks lokal seperti kontes puteri-puterian meniru kontes Miss Universe dalam tingkat dunia. Atau, matinya kreativitas ketika sinetron-sinetron Indonesia ramai-ramai mencontek drama seri Korea. Nyontek abiss... bukan sekadar mengadaptasi atau menyadur.

Matra komodifikasi tanpa batas tampaknya juga berlaku di media, terutama televisi, semua hal praktis diperlakukan sebagai komoditas. Tanpa peduli yang esensial maupun yang artifisial, yang sacred maupun profan, semua disajikan berdasarkan psikologi budaya populer. Di layar televisi, wilayah dunia kehidupan, budaya, seni, moralitas, bahkan agama, harus tunduk pada mekanisme pencitraan yang berorientasi pada tampilan serba populer, dramatis, dan sensasional.

Ruang media pertama-tama adalah ruang komersial, bukan ruang publik yang selalu menuntut kelayakan. Namun, rekomersialisasi ruang media ini mendapatkan legitimasi hukum. PP Penyiaran Nomor 49, 50, 51, 52 Tahun 2005 sebagai ketentuan pelaksana UU Penyiaran mengarahkan penyiaran Indonesia menuju sistem yang hampir sepenuhnya komersial. Regulasi kepemilikan media, permodalan, jaringan media, perizinan, dan isi siaran amat berpihak pada kepentingan penyiaran komersial. Tak terlihat lagi orientasi pelembagaan sistem penyiaran yang berpihak pada kepentingan berbasis komunitas atau publik, yang mengakomodasi pengembangan potensi lokal.

Paket PP Penyiaran itu juga memberi dasar bagi proses rebirokratisasi media penyiaran, dengan meneguhkan kembali kedudukan pemerintah, khususnya Depkominfo sebagai regulator penyiaran. Dengan menegasikan KPI sebagai regulator penyiaran menurut UU Penyiaran No 32/2002, pemerintah membuka jalan bagi dirinya sendiri untuk kembali mengintervensi dunia media.

Tren rebirokratisasi ranah media juga tecermin dalam rencana amandemen UU Pers. Draf RUU Pers pemerintah mencerminkan kebijakan pemerintah di bidang pers tidak benar-benar bertujuan menciptakan ruang publik media yang demokratis, tetapi lebih berorientasi mengembalikan otoritas pemerintah dalam mengatur segi-segi kehidupan media. Kecenderungan legislasi bidang media mencerminkan politik kontrol dan pembatasan, dengan menghidupkan kembali mekanisme sejenis SIUPP, bredel, dan pengaturan lisensi profesi jurnalistik.

Perubahan regulasi bidang media tidak sungguh-sungguh dimaksudkan untuk menyerahkan urusan publik kepada publik guna mengeliminasi determinasi sistem bisnis dan birokrasi terhadap ruang publik. Perubahan regulasi justru memfasilitasi gerak rebirokratisasi dan rekomersialisasi ruang publik media.

Pada ranah penyiaran, pemerintah dan industri media sama-sama terancam reformasi kebijakan yang secara garis besar hendak menyerahkan kendali regulasi penyiaran kepada publik. Yang terjadi adalah simbiosis mutualisme. Regulasi pemerintah di bawah UU Penyiaran tidak dimaksudkan memperkuat kedudukan publik vis a vis industri media, tetapi untuk menjamin establishment kepentingan bisnis penyiaran. Sebaliknya, industri penyiaran melegitimasi kedudukan pemerintah sebagai regulator media. Industri televisi nasional tidak melakukan perlawanan saat PP Penyiaran meneguhkan intervensi pemerintah terhadap media penyiaran. Reorganisasi rasionalitas modal dan rasionalitas birokrasi inilah kendala utama untuk mengembalikan karakter media sebagai institusi sosial saat ini. Praktik bermedia lebih ditentukan matra komodifikasi dan pengendalian, bukan matra pemberdayaan. Jika tren ini terus berlanjut, pembentukan watak kultural masyarakat melalui media kian tidak ditentukan oleh prinsip kewargaan, tetapi reifikasi terhadap sistem ekonomi dan politik yang dominan.

Ruang publik politik

Politik, secara demokratis adalah domain publik bagi kekuatan non struktur. Dalam kerangka fungsional ini, kepentingan publik lebih diposisikan

secara berhadap-hadapan dengan kepentingan negara. Pada sistem ini negara dituntut untuk tidak mempunyai otoritas terhadap domain publik. Sementara publiklah yang harus diberi otoritas itu. Dalam rangka memberi otoritas ini, maka dibutuhkan yang namanya ruang publik.

Ruang publik ini adalah zona umum. Hannah Arrendt (1996) mengartikannya sebagai dunia bersama yang dimilki oleh setiap orang, yang dibedakan dari tempat yang dimiliki secara pribadi. Dalam konteks ini ruang publik lebih diidentikkan dengan dunia umum yang dipahami berdasarkan tingkat keumuman. Karena sebagai dunia umum jelas di dalam ruang publik bersemayam beragam kepentingan dan aspirasi.

Sementara itu, dilihat dari derajat kepentingan yang ada dalam ruang publik, Jurgen Hubermas mengklasifikasikan berbagai kepentingan itu ke dalam tiga kelompok besar yaitu kepentingan kaum borjuis, kepentingan intelektual dan kepentingan publik itu sendiri. Dalam kategori inilah masing-masing kepentingan, sering kali, bisa saling berlaga dalam sebuah ruang publik. Meskipun sebagai kepentingan publik, ruang publik sering tidak mencerminkan kepublikan yang utuh.Sebab, misalnya sekarang, ruang publik justru menjadi pusat kepentingan kaum kapitalis-borjuis. Hal ini terbukti dengan berubahnya ruang publik menjadi ajang *spectacle* dari beragam komoditi yang ditawarkan kepada masyarakat.

Ruang publik yang terreduksi

Sebagai ruang publik, dunia politik kita tidak luput dari penguasaan golongan borjuis. Sehingga politik Indonesia belum bisa menjadi ruang publik yang benar-benar sehat. Artinya, politik Indonesia belum bisa menjadi tempat yang bisa mengakomodasi seluruh aspirasi masyarakat umum. Ia masih menjadi milik golongan tertentu yakni golongan borjuis-kapitalis. Hal ini dibuktikan dengan kalahnya aspirasi publik di hadapan kepentingan kaum pemodal dan industri. Bahkan aspirasi kaum pemodal dan kepentingan industri selalu mendominasi dan mendeterminasi dunia poilitik secara absolut.

Melihat fakta yang demikian itu, maka politik telah menjadi ruang publik yang tereduksi tingkat kepublikannya. Ia tidak benar-benar bisa netral dan benar-benar akomodatif. Tetapi sebaliknya, ia hanya menjadi daerah kekuasaan oleh segelintir orang atau golongan. Maka, berdasarkan tingkat kualitas kepublikannya, dunia politik di Indonesia hanya mampu menjadi ruang publik minimalis, yaitu ruang publik yang mengalami minimalisasi, penyempitan dan penciutan kualitas kepublikannya.

Ini berbeda dengan ruang publik maksimalis yang mempunyai tingkat kepublikan yang tinggi baik secara kualitas maupun kuantitas kepublikannya. Hal ini karena, ruang publik maksimalis ini mampu menampung berbagai aspirasi dan kepentingan publik yang sesungguhnya. Jadi, ruang publik menjadi minim kalau ia telah tereduksi dan didominasi oleh segelintir kelompok dan bukan oleh seluruh lapisan masyarakat. Dan ini, sekali lagi, sedang melanda dunia politik kita.

Tereduksinya dunia politik sebagai ruang publik ini semakin nyata ketika Indonesia menjadi negara yang dikendalikan oleh pasar. Sebagai bagian dari pasar, negara hanya difungsikan untuk melayani dan memenuhi apa yang dibutuhkan oleh pasar meskipun itu sering bertentangan dengan kepentingan rakyat. Rakyat bahkan sering menjadi tumbal atas otoritarianisme pasar. Lihat saja para petani yang produknya menjadi hancur karena kalah dengan produk pertanian yang diekspor oleh negara-negara maju akibat kelebihan produksi. Ketika negara hanya menjadi budak dan pelayan pasart ini, maka negara sebagai bagian dari entitas politik tereduksi kepublikannya. Karena negara hanya mampu menampung sebgaian kecil kepentingan masyarakat, dan kepentingan umum atau publik asli justru dimarginalkan.

Minimalisme kepublikan yang ada di dalam struktur politik kita ini saatnya didekonstruksi. Dari dekonstruksi minimalisme ruang publik itu nantinya difollow upi dengan mengkonstruksi politik sebagai ruang publik yang maksimalis. Sarat terwujudnya ruang publik yang maksimalis adalah adanya aktor-aktor politik yang maksimalis. Aktor politik maksimalis adalah pemain politik yang cerdas, aktif, cekatan dan progresif dalam akti-

fitas dan komunikasi politik. Ia bukan hanya seorang penguasa, tetapi juga seorang negarawan. Ia tidak hanya piwai bermain politik, melainkan juga bijaksana dalam membuat keputusan politik. Selain dari itu, tipikal seorang politisi maksimal ini tidak hanya memandang politik sebagai ajang untuk perebutan kekuasaan, melainkan sebagai seni kehidupan untuk menciptakan kesejahteraan dan kedamian bersama.

Selain sifat-sifat yang demikian, para aktor politik, juga harus mempunyai tingkat sensibilitas berbudaya tinggi. Sensibilitas budaya tinggi, dalam pandangan Theodor Adorno—seperti yang dikutip oleh Yasraf A. Pilliang— ini dicirikan oleh kapasitas atau kemampuan seseorang untuk mengapresiasi sesuatu dengan tingkat abstraksi yang tinggi; pengalaman baru yang menuntut analisis kompleks; penampilan baru yang menuntut analisis menmdalam. Artinya, seorang aktor maksimalis adalah orang yang mempunyai ketajaman intelektual, kemampuan berpikir reflektif dan berwawasan luas. Dengan demikian dalam menangani masalah politik yang ada para aktor politik tidak bersikap dangkal, tetapi bisa menguraikan secara rinci dan menemukan akar masalahnya. Dengan demikian, politik akan menjadi ajang kompetensi yang adil, egaliter tanpa dominasi dan determinasi sehingga semua pihak merasa kepentingannya terakomodasi dan tersalurkan dengan baik di dalam dunia politik tersebut.

Untuk menciptakan sistem tersebut jelas mengandaikan sebuah pola perekrutan aktor politik yang efektif dan profesional. Pada level perekrutan ini kualifikasi yang dipatok untuk seoramng aktor sebagai persyaratan untuk terjun ke gelanggang politik harus benar-benar bermutu. Ia harus orang-orang yang benar-benar mempunyai kapabelitas dan kredibelitas yang tinggi.

Selama ini politik kita dihuni oleh aktor-aktor politik yang minimlais yang bernalar rendah dan bermental buruk, sehingga menjadikan dunia politik kita menjadi ruang publik yang tidak sehat, penuh keculasan, penipuan dan menjadi dominasi kelas tertentu. Akhirnya kebijakan politik yang ada selalu bias dan hanya menguntungkan segelintir orang saja. Inilah yang menjadikan masyarakat semakin tidak tertarik dan muak de-

ngan fenonema politik aktual. Maka wajar kalau ancaman golput marak di mana-mana.

Penutup: Peran kaum intelektual dan media literasi

Habermas menjelaskan mayanya ruang publik dikarenakan adanya keseberangan kepentingan kaum borjuis, intelektual, dan penguasa negara. Ketiga kepentingan itu saling bertabrakan dan konsekuensinya akan menggunakan segala cara untuk memenangkan ruang publiknya. Kaum borjuis bisa menggunakan kapital atau hartanya untuk mendapatkan ruang yang mereka inginkan sebanyak-banyaknya sehingga keuntungan yang akan mereka dapatkan pun akan berlimpah. Penguasa negara dapat dengan berbagai cara membatasi ruang publik sebagai sarana pencitraan dan untuk mempertahankan kekuasaan. Kaum intelektual sendiri mendapatkan tempatnya yang terhormat dalam ruang publik termasuk dalam media masa sebab peran intelektual dalam ranah publik akan menjadi arti perting bagi kemajuan kehidupan bermasyarakat.

Kemudian, siapakah sebenarnya golongan intelektual itu? Menurut Zygmunt Bauman, kaum intelektual merupakan golongan yang melegitimasi nilai-nilai universal, pada umumnya berkaitan dengan pelayanan institusi pemerintahan, yang selalu menterjemahkan teks, peristiwa publik, dan lainnya, menyebarkan pengetahuan mereka untuk menjelaskan atau menterjemahkan segala hal yang terjadi. Mengembangkan pendapat dari Zygmunt Bauman, Kellner telah membedakan antara intelektual yang bersifat fungsional yang melayani dan melegitimasikan nilai-nilai yang telah ada dalam masyarakat dengan intelektual yang cenderung mengkritisi dan menentang apa yang telah ada.

Intelektual fungsional di sini sebagai ideologi klasik, dimana sekarang pun para intelektual tersebut menjadi fungsionaris partai atau beberapa kelompok, atau mereka yang bekerja untuk mengembangkan teknis keilmuan dalam berbagai spesialisasi seperti, kesehatan, sejarah, bumi, dan lain-lain. Jadi, intelektual fungsional melayani apa yang telah ada dalam masyarakat sekarang yang spesialisasinya untuk melegitimasi dan

mengembangkan pengetahuan teknis. Sedangkan *oppositional intellectuals* adalah mereka yang mengkritik dan berjuang untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik. Intelektual kritis secara tradisional, adalah mereka yang menggunakan kemampuan berbicara dan menulis mereka untuk mengungkapkan ketidakadilan dan penyalahgunaan kekuasaan, dan untuk menegakan kebenaran, keadilan, kemajuan dan nilai-nilai universal lainnya.

Dari penjelasan tadi dapat ditangkap bahwa, intelektual kritis di sini memiliki peran yang penting dalam ruang publik. Intelektual kritis inilah yang diharapkan mampu memicu lahirnya debat demokratis, dialog politik, penulisan dan diskusi surat kabar, journal, pamflet dan buku untuk mengkritisi apa yang sedang terjadi dan melawan ketidakadilan. Seperti yang diungkapkan Jean-Paul Sartre bahwa, kewajiban dari para intelektual adalah untuk mengungkapkan ketidakadilan ketika itu terjadi.

Seperti yang kita ketahui, saat ini ruang publik sendiri sering kali didominasi oleh kepentingan kaum kapitalisme. Sehingga segala opini yang digambarkan melalaui ruang publik media massa saat ini adalah gambaran yang dibentuk oleh golongan kapital. Masyarakat sendiri cenderung terlena oleh apa yang disuguhkan oleh golongan-golongan privat tersebut melalui ruang publik. Sebagian besar masyarakat kurang peka melihat fenomena yang ada dan kehilangan daya kritisnya karena terpaan idealisme kapital melalui ruang publik. Maka, di sinilah diharapkan peran dari para golongan intelektual untuk mengkritisi apa yang terjadi melalui ruang publik agar dapat diketahui dan disadari oleh masyarakat umum. Sebab, watak kaum intelektual selalu berada pada sebuah ruang yang dilanda kegelisahan yang terus-menerus untuk pencarian dan pencapaian kondisi terbaik.

Melalui ruang publik, kaum intelektual diharapkan mampu mengkritisi segala ketidakadilan yang sedang berlaku, mampu membawa kebebasan berdemokrasi dan emansipasi sehingga terwujud kehidupan yang lebih baik. Pada intinya, sebagai golongan penentang dan kritis, intelektual diharapkan mampu mengontrol berbagai hal terutama kebijakan dari penguasa dan berbagai dominasi dari pihak-pihak tertentu.

Selain peran intelektual dalam ruang publik, yang tidak kalah penting untuk dilakukan secara sistematis dan simultan adalah melakukan gerakan media *literacy* (melek media). Dalam makalahnya Santi Indra Astuti menawarkan suatu konsep pemberdayaan publik yang berjudul Membangun Masyarakat Melek Media:

> Konsep "melek media" sebagai alternatif memberdayakan publik di tengah kepungan media. Intinya, konsep ini berkehendak untuk mendidik publik agar mampu berinteraksi dan memanfaatkan media secara cerdas dan kritis. Sehingga publik tidak mudah dibodohi media, dan tidak gampang dieksploitasi media untuk kepentingan-kepentingan yang tidak berpihak pada kebutuhan publik. (Santi, 2004).

Konsep tersebut dikembangkan melalui tindakan konkret yang bisa berupa pendidikan dan pelatihan. Menurut Santi Indra Astuti, pengembangan ini didasarkan pada dua hal yakni: *pertama,* konsep melek media menghendaki agar masyarakat di negara ini mampu menyerap dan menggunakan informasi secara cerdas dan kritis. *Kedua,* dengan cara itulah publik dapat dibendung dari serbuan media-media yang menyodorkan sesasionalitas semata.

Konsep ini sebenarnya memang sudah didahului oleh negara-negara yang sudah maju.Jepang misalnya. Pembentukan Komite Penyiaran di Jepang didirikan untuk menyusun program-program media di sekolah-sekolah. Lembaga itu bekerja sama dengan pemerintah (kementrian pendidikan) sehingga program-program tersebut menjadi kurikulum di sekolahan, dan itu diajarkan dari TK hingga perguruan tinggi. Di Amerika Serikat, penggagas konsep melek media ini punya banyak kelompok-kelompok penyadaran publik di bidang sosialisasi. Munculnya bisa karena inisiatif suatu kelompok tertentu maupun perseorangan. Melalui melek media ini, media penyiaran khususnya dapat memanfaatkannya khususnya media penyiaran publik.

Penelusuran literatur memperlihatkan, setiap negara ternyata mengadopsi konsep media *literacy* secara berbeda. Di Inggris dan Australia, me-

dia *literacy* menjadi bagian kurikulum yang diarahkan dan ditetapkan oleh pemerintah. Di Amerika Serikat, konsep media *literacy* tidak begitu tersebar meluas karena tidak ada departemen sentral yang mengurusi masalah kurikulum. Otonomi setiap negara bagian begitu besar hingga masing-masing punya kebijakan sendiri-sendiri.Gerakan media *literacy* di Prancis melibatkan lembaga-lembaga penyiaran publik, sementara di Jerman fungsi ini dilakukan oleh lembaga-lembaga penyiaran regional. Paling tidak, sejak 1992, Jepang menjadi wakil negara Asia yang menaruh kepedulian besar terhadap media *literacy*. Kementerian Pos dan Informasi (MPT), bersama sejumlah akademisi Universitas Tokyo, merancang skema upaya-upaya untuk mengintegrasikan konsep media *literacy*, baik dalam kurikulum pendidikan di sekolah-sekolah secara formal, maupun dalam advokasi pada seluruh elemen masyarakat. Ini meliputi gerakan-gerakan advokasi media *literacy* pada level pemerintah, media massa, dan LSM. Upaya ini dilakukan secara nasional. Namun, dari keseluruhan negara yang menerapkan media *literacy*, Kanada agaknya merupakan negara terdepan dalam menjalankan aktivitas media *literacy*.

Kanada adalah sebuah negara yang penduduknya memiliki kekritisan dan kesadaran kewarganegaraan yang tinggi dalam menyikapi isu-isu dunia, mulai dari isu konservasi lingkungan, hak asasi manusia, hingga perlawanan aktif terhadap kapitalisme neoliberal. Kanada, karenanya, memiliki tradisi aktivitas advokasi dan partisipasi aktif yang menyejarah. Dalam hal media *literacy*, selain melibatkan media penyiaran publik seperti The Canadian Radio-Television Telecommunications Commission (CRTC), sejak musim gugur 1999, setiap propinsi di Kanada diwajibkan untuk menyelenggarakan program pendidikan media *literacy* (terutama dalam pelajaran sastra). Ini belum termasuk aktivitas tak tercatat yang dilakukan oleh kelompok-kelompok komunitas di pelbagai pelosok. Keseriusan Kanada dalam ihwal media *literacy* secara politis juga diwujudkan pemerintah lewat sertifikasi lisensi media *literacy*—pengajar yang dibolehkan mengajarkan media *literacy* di sekolah-sekolah hanya mereka yang telah lolos uji sertifikasi lewat uji akademik maupun uji publik. Ada standar-standar kecakapan tertentu yang harus dimiliki, dan ditinjau ulang

secara periodik untuk menyesuaikan kualifikasi pemegang lisensi dengan perkembangan zaman, sekaligus guna memastikan bahwa misi media *literacy* tidak bergeser.

Di Indonesia, gerakan media *literacy* mulai dilakukan kurang lebih pada tahun 1990-an, seiring dengan munculnya kesadaran dan keprihatinan sejumlah kalangan terhadap pengaruh negatif media massa, dan tidak adanya perubahan signifikan dari kalangan media biarpun sudah dihantam kritik di sana-sini.

Pemahaman seputar pentingnya media *literacy* di Indonesia masih sangat rendah, bahkan di kalangan kampus atau fakultas ilmu komunikasi sendiri. Padahal, gerakan-gerakan aktivisme biasanya berawal dari kampus. Ironisnya, belum ada satu pun studi komunikasi di Indonesia yang memiliki mata kuliah khusus berkenaan dengan media *literacy*. Istilah media *literacy* sendiri belum populer dalam studi komunikasi di Indonesia. Kemungkinan besar, ini disebabkan kurikulum program studi komunikasi kita masih terlalu berorientasi 'pasar' dan industri media massa. Aktivisme media *literacy* sendiri dianggap kurang 'seksi'. Media *literacy* dipahami secara sepihak sebagai gerakan memusuhi industri televisi, atau media massa pada umumnya. Padahal, lewat gerakan media *literacy* sesungguhnya masyarakat dapat membantu kalangan media guna membangun industri media yang sehat

Gerakan media *literacy* sejatinya berorientasi pada penguatan khalayak, bukan pada 'penggembosan' industri media. Masih ada anggapan bahwa masalah media adalah urusan institusi yang berhubungan dengan komunikasi atau media massa. Padahal, mengingat penetrasi media yang luar biasa, sesungguhnya rendahnya literasi media merupakan masalah siapa saja. Gagasan media *literacy* bisa dipandang sebagai upaya mencerdaskan khalayak agar tidak mudah terpengaruh oleh dampak negatif televisi maupun media massa lainnya. Namun, gerakan ini juga dapat dikatakan sebagai perjuangan memerdekakan khalayak media. Di satu sisi, media *literacy* membekali khalayak dengan kemampuan dan kesadaran kritis ketika berhadapan dengan media massa. Sementara, di sisi lain, gerakan media

literacy bermaksud memberdayakan khalayak dengan menanamkan kesadaran bahwa siapa pun di depan media adalah setara, bahwa menonton televisi adalah pilihan, bahwa sebagai konsumen media, mereka berhak menuntut yang terbaik dari produsennya; bahwa sebagai pemilik frekuensi, mereka berhak untuk mengawasi agar ranah publik digunakan sebesar-besarnya bagi kemaslahatan publik. Inilah makna dari fungsi media *literacy* dalam memerdekakan khalayak media.

Kepustakaan

Abdullah, Imaduddin. Peran Strategis Media Dalam Pembentukan Opini Publik. *http://ppsdms.org/peran-strategis-media-dalam-pembentukan-opini-publik.htm*. Tanggal 14 Januari 2009.

Ashadi Siregar. "Hak Publik Memperoleh Informasi dan Kebebasan Pers". Terarsip dalam *http://ashadisiregar.files.wordpress.com/2008/08/hak-publik-dan-kebebasan-pers.pdf*. Tanggal 14 Januari 2009.

Berry, John W., dkk. 1999. *Psikologi Lintas Budaya*, Jakarta: Gramedia

Bauman, Z. 1985. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals.* Cambridge: Polity.

Carr, Stephen, Francis, Mark, Rivlin, Leanne G., and Stone, Andrew M. 1992. *Public Space*. Cambridge: Cambridge University Press

Edward W. Said. 2006. *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1991. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press.

Freud, S. 2002. *Civilizations and Its Discontents.* London: Prentice Hall, Inc.

Gramsci, Antonio. 1978. *Intellectual Public*. New York: Vintage Books

Habermas, Jürgen. 1989. "*The Public Sphere: An Encyclopedia Article",* dalam Stephen Eric Bronner & Douglas M. Kellner (eds.), *Critical*

Theory and Society: A Reader (terj. Sara Lennox & Frank Lennon), London: Routledge.

Kant, Immanuel. Ruang Publik Politis: Komunikasi Politis dalam Masyarakat Majemuk *http://www.asmakmalaikat.com/go/artikel/komunikasi/kom1.htm.*

Sudibyo, Agus. 2009. *Kebebasan Semu: Penjarahan Baru di Jagad Media.* Jakarta: Kompas.

Resmi, Rachmad. Menunggu Kematian Media. *http://rachmadresmi.blog.ugm.ac.id/?tag=media-massa.* Diakses Tanggal 14 Januari 2009.

Santi Indra Astuti. 2004. dalam *Membangun Masyarakat Melek Media*. Media On-*linehttp://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0604/30/0802.htm.*

-oo0oo-

METODOLOGI TRANSFER INOVASI USAHA KECIL BERORIENTASI PEMBERDAYAAN

Edy Wahyudi

Krisis yang telah menimpa Indonesia telah menimbulkan kesadaran bahwa dalam perekonomian nasional sektor usaha kecil memiliki peran yang sangat penting dalam memperkokoh struktur perekonomian nasional. Pentingnya posisi sektor usaha kecil ini tidak hanya untuk memperkokoh industri nasional, tetapi juga karena berkaitan dengan kehidupan sebagian besar masyarakat Indonesia. Sektor usaha kecil memiliki peran besar dalam pembangunan ekonomi nasional. Pada tahun 1998 (pasca krisis), jumlah pelaku usaha kecil dan menengah (UKM) mencapai 99,8% dari total pelaku ekonomi kita, sementara sisanya, yaitu hanya 0,2% merupakan pelaku usaha besar. Hal ini menunjukkan mayoritas pelaku ekonomi kita adalah usaha kecil dan menengah. Sektor ini juga menyerap 88,3% total angkatan kerja Indonesia. Keseluruhan unit usaha kecil yang ada, 54% di antaranya bergerak di sektor pertanian, 23% di sektor perdagangan dan 10,6% adalah unit usaha industri olahan. Fakta ini menunjukkan pentingnya melakukan pemberdayaan usaha kecil di Indonesia (Karjantoro, 2002).

Base Line Economic Survey yang dilakukan Bank Indonesia (2007) secara umum menemukan bahwa permasalahan Usaha Kecil Menengah (UKM) adalah sebagai berikut: *pertama,* masih terbatasnya koordinasi antar instansi pemerintah yang terkait dengan pengembangan dan pemberdayaan UMKM; *kedua,* keakuratan data UKM tangguh dan mandiri masih rendah; *ketiga,* belum optimalnya pemanfaatan teknologi tepat guna; *keempat,* belum adanya pembatasan masuknya produk impor, khususnya

dari Cina; *kelima,* belum adanya rencana induk (*master plan*) penataan dan pembinaan industri kecil/kerajinan rakyat/PKL yang bersifat utuh dan terpadu; *keenam,* belum akuratnya *base data* indutri kecil/kerajinan rakyat/ PKL (terutama non formal); dan *ketujuh,* kepercayaan lembaga keuangan (besar) masih rendah.

Peningkatan daya saing usaha kecil sering menemui kendala karena skala ekonomi dan sumberdaya mereka yang kecil dibandingkan dengan perusahaan besar. Kompensasi dari kelemahan tersebut, usaha kecil mampu menerapkan fleksibilitas karena organisasi internal mereka yang sederhana, yang memungkinkan mereka merespon dan beradaptasi dengan perubahan (Sanchez and Marin, 2005).

Situasi baru seperti ini membutuhkan proses efisiensi manajemen yang memungkinkan usaha kecil dapat mampu memaksimalkan aspek strategis yang berdampak pada peningkatan kinerja. Pendekatan ini menggunakan literatur resource based teory (Prahald and Hamel, 1990) yang menekankan pada aspek sumberdaya internal yang menjadi faktor determinan dalam daya saing bisnis.

Ada beberapa hal penting dalam pendekatan *resource based teory* yang dapat meningkatkan daya saing usaha kecil. Grant (1991) menyebutkan bahwa peningkatan daya saing ditinjau dari aspek perubahan struktur organisasi. Sementara Bacon *et al.* (1996) lebih menekankan pada aspek manajemen sumberdaya manusia. Penelitian yang dilakukan Hitt *et al.* (1990) menemukan bahwa inovasi dan sumberdaya teknologi menjadi faktor penentu dalam meningkatkan daya saing bisnis.

Pengembangan teknologi dan inovasi menjadi elemen dasar dalam peningkatan daya saing (Hitt, *et al.* 1990). Sinergi antara teknologi dan inovasi akan menjadi yang mampu menghasilkan produk berkualitas yang berorientasi pasar dan dapat menekan harga *(low cost)*.

Desain organisasi pada usaha kecil yang Fleksibel memungkinkan usaha kecil beradaptasi terhadap perubahan orientasi pasar. Kondisi itulah yang memungkinkan usaha kecil dapat bersaing dengan usaha besar.

Usaha kecil dapat dengan mudah beradaptasi dengan merespon perubahan keinginan pelanggan, jalur distribusi, dan kemampuan berinovasi (Feigenbaum and Karnani, 1991). Apabila diperbandingkan dengan usaha besar, usaha kecil mampu mengimplementasikan secara baik manajemen praktis seperti fleksibilitas promosi, contohnya mendapatkan subkontrak kerja, menggunakan tenaga kerja paruh waktu, dan pembuatan regulasi pekerja sesuai dengan kemampuan usaha kecil tersebut (Ruigrok *et al.,* 1999)

Manajemen inovasi juga memungkinkan usaha kecil memodifikasi desain struktur organisasi mereka. Camison (1997) dalam penelitiannya mengatakan bahwa struktur organisasi yang tepat akan dapat membentuk tim kerja yang dapat mengeksploitasi inovasi, pengembangan produk, desain, *engineering*, produksi dan pemasaran

Keunggulan bersaing organisasi yang lain adalah kemampuan organisasi dalam melakukan kerjasama. Sedikit sekali perusahaan yang mampu memaksimalkan potensi sumberdaya yang dimiliki untuk melakukan kerjasama, termasuk didalamnya adalah usaha kecil (Hoffman and Schlosser, 2001). Kemampuan melakukan kerjasama terbukti dapat meningkatkan daya saing usaha kecil, karena mereka mampu mengakses sumberdaya dalam jumlah besar tanpa harus melakukan merger. Usaha kecil hanya perlu menjaga fleksibilitas mereka, yang memungkinkan mereka beradaptasi terhadap perubahan lingkungan (Glaiser and Buckley, 1996).

Hal lain yang dapat meningkatkan daya saing bisnis adalah manajemen sumberdaya manusia. Penelitian menunjukkan bahwa ada pengaruh yang kuat antara menejemen sumberdaya manusia dengan peningkatan kinerja organisasi (Huselid *et al.*, 1997). Studi yang dilakukan Camison (1997) menunjukkan bahwa usaha kecil akan dapat meningkatkan daya saing bisnis mereka dengan memaksimalkan kemampuan dan memanajemen sumberdaya manusia mereka sehingga mampu berinovasi terhadap kebutuhan pasar.

Inovasi menjadi kunci keberhasilan untuk meningkatkan daya saing bisnis (Shapiro, 2002). Artinya, usaha kecil perlu melakukan inovasi agar dapat mendesain organisasinya lebih fleksibel yang memungkinkan beradaptasi terhadap perubahan orientasi pasar. Usaha kecil dapat dengan mudah beradaptasi dengan merespon perubahan keinginan pelanggan, jalur distribusi, dan kemampuan berinovasi (Feigenbaum and Karnani, 1991).

Permasalahan yang muncul adalah bagaimana mentransfer pentingnya inovasi kepada usaha kecil karena dihadapkan pada permasalahan biaya, antipati, pasrah, dan cepat berpuas diri yang berimbas pada terpuruknya usaha mereka. Tulisan ini akan mengupas dimensi pentingnya inovasi bagi usaha kecil dan bagaimana metodologi transfer inovasi agar usaha kecil dapat lebih berdaya dan meningkatkan daya saingnya. Beberapa kajian teoritis dan hasil riset akan dianalisis sebagai upaya memperkuat tulisan ini.

Konsep pemberdayaan

Pemberdayaan dapat diartikan sebagai tujuan dan proses. Sebagai tujuan, pemberdayaan adalah suatu keadaan yang ingin dicapai, yakni masyarakat yang memiliki kekuatan atau kekuasaan dan keberdayaan yang mengarah pada kemandirian sesuai dengan tipe-tipe kekuasaan yang disebutkan sebelumnya. Menurut Suharto dalam Witaradya (2010) Pemberdayaan sebagai proses memiliki lima dimensi yaitu:

1. *Enabling;* adalah menciptakan suasana atau iklim yang memungkinkan potensi masyarakat berkembang secara optimal. Pemberdayaan harus mampu membebaskan masyarakat dari sekat-sekat struktural dan kultural yang menghambat.
2. *Empowering* adalah penguatan pengetahuan dan kemampuan yang dimiliki masyarakat dalam memecahkan masalah dan memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Pemberdayaan harus mampu menumbuhkembangkan segenap kemampuan dan kepercayaan diri masyarakat yang menunjang kemandirian.

3. *Protecting* yaitu melindungi masyarakat terutama kelompok-kelompok lemah agar tidak tertindas oleh kelompok-kelompok kuat dan dominan, menghindari persaingan yang tidak seimbang, mencegah terjadinya eksploitasi kelompok kuat terhadap yang lemah. Pemberdayaan harus diarahkan pada penghapusan segala jenis diskriminasi dan dominasi yang tidak menguntungkan masyarakat kecil. Pemberdayaan harus melindungi kelompok lemah, minoritas dan masyarakat terasing.
4. *Supporting* yaitu pemberian bimbingan dan dukungan kepada masyarakat lemah agar mampu menjalankan peran dan fungsi kehidupannya. Pemberdayaan harus mampu menyokong masyarakat agar tidak terjatuh ke dalam keadaan dan posisi yang semakin lemah dan terpinggirkan.
5. *Fostering* yaitu memelihara kondisi kondusif agar tetap terjadi keseimbangan distribusi kekuasaan antara berbagai kelompok masyarakat. Pemberdayaan harus mampu menjamin keseimbangan dan keselarasan yang memungkinkan setiap orang memperoleh kesempatan usaha.

Suharto dalam Witaradya (2010) menjelaskan pemberdayaan dapat dilakukan melalui tiga pendekatan yaitu:

1. Pendekatan mikro. Pemberdayaan dilakukan terhadap individu melalui bimbingan, konseling*, crisis intervention*. Tujuan utamanya adalah membimbing atau melatih individu dalam menjalankan tugas-tugas kesehariannya. Model ini sering disebut sebagai pendekatan yang berpusat pada tugas (*task centered approach*)
2. Pendetakatan *mezzo*. Pemberdayaan dilakukan terhadap kelompok masyarakat, pemberdayaan dilakukan dengan menggunakan pendekatan kelompok sebagai media intervensi. Pendidikan, pelatihan, dinamika kelompok biasanya digunakan sebagai strategi dalam meningkatkan kesadaran, pengetahuan, keterampilan serta sikap-sikap kelompok agar memiliki kemampuan memecahkan permasalahan yang dihadapi.
3. Pendekatan makro. Pendekatan ini sering disebut dengan strategi sistem pasar (*large-system strategy*), karena sasaran perubahan diarah-

kan pada sistem lingkungan yang luas. Perumusan kebijakan, perencanaan sosial, kampanye, aksi sosial, pengorganisasian dan pengembangan masyarakat adalah beberapa strategi dalam pendekatan ini.

Kapabilitas manajemen

Kapabilitas *(capability)* adalah kapasitas bagi sekumpulan sumberdaya untuk secara integratif melakukan tugas atau aktivitas. Kapabilitas merupakan kombinasi unik sumberdaya perusahaan yang berwujud maupun yang tidak berwujud dan apa yang dapat dilakukan perusahaan sebagai hasil kerja sama sumberdaya tersebut (Sunata, 2007).

Kapabilitas menurut Barney (1995) terdiri dari empat macam, yaitu: kapabilitas yang berharga *(valuable capabilities)*, kapabilitas yang langka *(rare capabilities)*, kapabilitas yang tidak dapat ditiru dengan sempurna *(imperfectly imitable capabilities)*, dan kapabilitas yang tidak dapat diganti *(nonsubstitutable capabilities)*.

Penelitian yang dilakukan Garengo and Bernardi (2007) menunjukkan bahwa peningkatan kapabilitas manajerial usaha kecil dapat dilihat dari proses makro aktivitas usaha kecil. Adapun proses aktivitas makro usaha kecil dapat dijelaskan sebagai berikut :

Pertama, manajemen dan perencanaan keuangan. Lingkup aktivitas ini meliputi strategi dan perencanaan, pengukuran kinerja usaha kecil, penganggaran, kontrol manajerial dan peningkatan manajemen berkelanjutan

Kedua, pemasaran. Lingkup aktivitas ini meliputi manajemen pelanggan, manajemen riset pasar, sistem informasi pemasaran, strategi harga, strategi distribusi, manajemen pemasaran internasional manajemen jaringan distribusi, strategi komunikasi eksternal, pemasaran melalui internet dan peramalan.

Ketiga, pengembangan produk. Lingkup aktivitas ini meliputi pengembangan produk strategis, desain produksi-supplier yang terintegrasi dalam pengembangan produk, memproduksi produk baru, manajemen

proyek, desain lingkungan, manajemen proses pengembangan produk, manajemen data produk.

Keempat, produksi. Lingkup aktivitas ini meliputi perencanaan secara bertahap, membuat master perencanaan produksi, *final assembly schedulling*, *customer order processing*, perencanaan dan persediaan material produksi yang dibutuhkan, manajemen pergudangan, perencanaan kapasitas yang dibutuhkan, *order release*, *schedulling*, monitoring dan akuisisi data, kontrol *shopfloor* .*Kelima*, pembelian. Lingkup aktivitas yang dapat dilakukan meliputi *rating vendor*, melakukan pengecekan material yang datang, manajemen *supplier*, manajemen database pembelian

Keenam, manajemen personalia. Lingkup aktivitas ini meliputi rekrutman karyawan, eveluasi kerja, evaluasi kinerja, dan pengembangan dan pelatihan

Ketujuh, sistem informasi manajemen. Lingkup aktivitas ini meliputi evaluasi kebutuhan teknologi informasi, menggunakan sistem teknologi informasi perusahaan, dan organisasi berbasis teknologi informasi.

Usaha kecil yang berupaya meningkatkan kapabilitas manajerialnya disarankan Garengo and Bernardi (2007) untuk memperhatikan proses makro aktivitas usaha kecil tersebut. Penelitian Garengo and Bernardi (2007) membuktikan apabila usaha kecil mampu mengimplementasikan proses makro akan berdampak langsung terhadap kinerja.

Perspektif kapabilitas dinamis mengidentifikasi dimensi-dimensi dari kapabilitas khas-perusahaan *(firm-specific capabilities)* yang dapat menjadi sumber keunggulan, dan berupaya menjelaskan bagaimana kompetensi-kompetensi dan sumber daya-sumber daya dapat dikembangkan, didayagunakan, dan dilindungi. Pemenang persaingan adalah perusahaan-perusahaan yang menunjukkan ketanggapan tepat waktu, melakukan inovasi secara cepat dan fleksibel, serta didukung oleh kapabilitas manajemen yang mengkoordinasikan dan mendayagunakan kompetensi-kompetensi internal dan eksternal secara efektif (Teece *et al.,* 1997).

Collis (1994) mengemukakan tiga tingkatan kapabilitas, yakni kapabilitas statis, kapabilitas dinamis, dan kapabilitas metafisik. Kapabilitas tipe pertama mencerminkan kemampuan perusahaan untuk menjalankan kegiatan-kegiatan fungsional utama, seperti tata letak pabrik, logistik, dan periklanan yang lebih efisien dari para pesaing. Sedangkan kapabilitas dinamis berkaitan dengan pembaharuan dinamis atas aktivitas-aktivitas perusahaan, atau kemampuan perusahaan untuk belajar, beradaptasi, berubah dan melakukan pembaharuan terus-menerus. Sementara itu, kapabilitas metafisik berkaitan dengan wawasan-wawasan strategis yang memungkinkan perusahaan memahami nilai-nilai intrinsik dari sumber-sumber daya lain atau untuk mengembangkan strategi-strategi bersaing yang baru.

Kajian-kajian yang menekankan integrasi atau sintesis menemukan bahwa perspektif kapabilitas dinamis, yang menjadi dasar bagi perspektif kompetensi, merupakan salah satu perspektif yang bisa menjadi dasar bagi integrasi atau sintesis. Perspektif kapabilitas dinamis secara eksplisit terdapat dalam dua dari tiga aliran potensial untuk integrasi. *Pertama,* aliran kapabilitas dinamis dan perluasannya menjadi perspektif kompetensi yang dikembangkan oleh Sanchez (2001). *Kedua,* pendekatan kapabilitas dalam *boundary school* (Foss, 2001). Nuansa pendekatan kapabilitas dapat juga disimpulkan terdapat dalam beberapa pendekatan dalam aliran kofigurasi yang mendasarkan diri pada 9 aliran pemikiran manajemen strategis dari Mintzberg, seperti pada pendekatan kognitif, pembelajaran, dan kultural (Elfring and Volberda, 2001).

Keunggulan kompetitif berkelanjutan

Istilah keunggulan kompetitif secara tradisional telah digambarkan sebagai faktor atau kombinasi dari faktor-faktor yang membuat suatu organisasi memiliki kinerja yang lebih baik dibandingkan dengan organisasi lainnya dalam suatu persaingan (Fahy and Chaharbangi, 1995). Sesuai dengan definisi ini, kinerja yang lebih baik oleh suatu organisasi disebabkan oleh adanya perbedaan dalam atribut atau faktor perusahaan yang memungkinkan perusahaan melayani pelanggan dengan lebih baik dari pada yang

dilakukan pesaing, sehingga menciptakan nilai pelanggan yang lebih baik pula (Ma, 1999).

Hitt *et al.* (2001) mengatakan bahwa tidak ada keunggulan kompetitif yang berlangsung untuk selamanya. Seiring berjalannya waktu, pesaing juga akan mampu memiliki sumberdaya yang unik, kemampuan dan kompetensi dasarnya yang unik untuk membentuk gagasan yang unik yang mampu bersaing dengan perusahaan. Oleh karena itu, keunggulan kompetitif hanya dapat dipertahankan dengan kompetensi dasar baru yang berfungsi sebagai keunggulan kompetitif dimasa yang akan datang. Keunggulan kompetitif dapat dibangun dengan beberapa komponen. Hill and Jones (1998) menegaskan bahwa keunggulan biaya dan diferensiasi yang berhasil dibangun dengan berlandaskan pada efisiensi, kualitas, inovasi dan *customer responsiveness*.

Salah satu upaya untuk mencapai efisiensi adalah penurunan skala ekonomis *(economic of scale)*, yang dapat didefinisikan sebagai penurunan biaya satuan yang berkaitan dengan skala output yang besar (Sunata, 2007).

Sarana bagi organisasi untuk mencapai superior kualitas adalah dengan mengimplementasikan manajemen kualitas total. Hal tersebut dapat diukur dari produk dan jasa berkualitas tinggi yang memiliki daya tahan dan daya saing perusahaan di pasar global yang sangat kompetitif (Garvin, 1998).

Hal lain yang dapat meningkatkan keunggulan kompetitif organisasi adalah inovasi. Inovasi merupakan kemampuan perusahaan untuk memperkenalkan produk baru dan proses produksi untuk mengkapitalisasi peluang besar (Ozsomer *et al.* 1997). Inovasi memiliki beberapa peran antara lain memperbaharui dan memperbesar rentang produk dan jasa serta pasar yang terkait, penciptaan metode baru produksi, penawaran, dan distribusi (McAdam *et al.* 1998). Struktur organisasi yang fleksibel memfasilitasi pengembangan dan implementasi gagasan-gagasan baru, dan perusahaan yang memiliki fleksibilitas cenderung lebih baik dalam melakukan inovasi dari pada perusahaan yang memiliki struktur organisasi yang kaku.

Usaha kecil dapat meraih keunggulan kompetitif apabila dapat membentuk produk yang memiliki berbeda dibanding pesaing (diferensiasi), dengan harga yang murah (low cost), menjaga kontinyuitas produksi dan distribusi, dan selalu melakukan inovasi yang berorientasi pasar.

Pemberdayaan usaha kecil nelayan

Riset yang dilakukan Wahyudi dan Julianto (2009) tentang usaha kecil nelayan di Pasuruan, menemukan bahwa meskipun berbagai pendekatan strategi sudah di upayakan, baik oleh pemerintah melalui Dinas Kelautan dan Perikanan maupun LSM, agar keberadaan nelayan dan usaha kecilnya dapat lebih berdaya. Namun upaya itu belum membuahkan hasil maksimal, dan hanya menimbulkan pertanyaan baru. Alternatif strategi yang dapat dilakukan adalah dengan memperkuat dan mengembangkan kapabilitas manajerial usaha kecil nelayan Pasuruan. Beberapa hal yang secara internal harus dilakukan adalah: 1) melembagakan usaha kecil tersebut secara formal. Hal ini mutlak diperlukan agar mereka memahami bahwa dengan memformalkan aktivitas mereka, akan berdampak terhadap perkembangan usaha kecil mereka sendiri. Meskipun sistem kerja mereka masih tradisional, namun ketika lembaga tersebut formal, maka proses budaya kerja akan lebih mudah dibentuk, 2) pembentukan struktur organisasi usaha kecil secara formal, namun sederhana. Hal ini dibutuhkan agar pekerja memahami bahwa dalam organisasi formal memang ada pembagian tugas, dan secara bertahap mereka akan paham fungsi dari struktur itu yang akan memudahkan mereka dalam memahami tugas masing-masing pekerja, 3) pembentukan organisasi formal juga dimaksudkan agar dapat lebih *bankable*. Bank seperti BPR akan lebih mudah mengucurkan kredit ketika organisasi tersebut formal, terlembaga dengan baik dan jelas usahanya, 4) peran pemerintah untuk membantu formalisasi usaha kecil tersebut dengan memberikan penyuluhan pentingnya membentuk usaha kecil secara formal.

Program pemerintah dengan PEMP, pelatihan inovasi pengolahan produk makanan berbasis ikan dirasa tidak efektif karena mereka tidak ter-

lembaga secara formal, sehingga kesulitan dalam memantau dan melakukan evaluasi. Bantuan pemerintah berupa alat/teknologi pengolahan ikan dan hasil laut lainnya juga sulit dipantau, karena tidak diserahkan kepada usaha kecil formal, melainkan perorangan. Kalaupun diberikan kepada kelurahan setempat, masyarakat sekitar enggan untuk memanfaatkan alat tersebut, karena tidak ditempat mereka bekerja.

Terlembaganya usaha kecil secara formal dalam jangka panjang akan dapat menimbulkan rasa memiliki pada karyawan terhadap usaha dimana mereka bekerja, dapat membangun kekuatan ekonomi usaha kecil itu sendiri (misalkan dengan menyerap tenaga kerja, memperkecil income gap, dan kepuasan dalam bekerja). Dalam jangka panjang, usaha kecil formal akan dapat membangkitkan teknologi. Baik *locally appropriate* maupun *on going process*, artinya seiring dengan meningkatnya jumlah permintaan akan membuat mereka berfikir menggunakan teknologi dalam mempercepat produksi mereka.

Terlembaganya usaha kecil secara formal menjadi semacam prakondisi agar strategi berikutnya dapat terlaksana. Jika usaha memformalkan usaha kecil nelayan dapat terbentuk, maka ada beberapa tahapan strategi internal dimana usaha kecil dapat meningkatkan kapabilitas manajerial. Beberapa langkah dalam meningkatkan kapabiltas manajerial dapat dilakukan dengan:

Pertama, manajemen dan perencanaan keuangan. Lingkup aktivitas ini meliputi strategi dan perencanaan, pengukuran kinerja usaha kecil, penganggaran, kontrol manajerial dan peningkatan manajemen berkelanjutan. Langkah ini dapat dimulai dari mana saja. Misalkan pata minggu pertama usaha kecil pengasapan mampu memproduksi 50 kg ikan asapan sembilang, maka pada minggu pertama bulan kedua, usaha kecil ini mampu memproduksi 60 kg ikan asapan sembilang. Hal ini sudah merupakan indikator pengukuran kinerja usaha kecil. Langkah berikutnya adalah menghitung anggaran yang dibutuhkan mulai pembelian bahan baku, hingga biaya proses produksi, hingga ke pemasaran. Apabila usaha ini kekurangan modal/biaya, maka dapat merencanakan untuk mengambil kredit apakah

di BPR atau Koperasi mina. Proses ini secara sederhana dapat dimaknai bahwa usaha kecil tersebut telah berproses melakukan manajemen dan perencanaan keuangan.

Kedua, pemasaran. Lingkup aktivitas ini meliputi manajemen pelanggan, manajemen riset pasar, sistem informasi pemasaran, strategi harga, strategi distribusi, manajemen pemasaran internasional manajemen jaringan distribusi, strategi komunikasi eksternal, pemasaran melalui internet dan peramalan. Berdasarkan hasil penelitian, langkah yang paling memungkinkan adalah melakukan strategi distribusi yang baik. Ikan yang datang dari laut harus segera terolah agar kualitas bahan baku produksi tetap bagus. Sebenarnya, usaha kecil dapat memperkuat jaringan pemasaran mereka dengan melakukan pendekatan ke pasar langsung. Hal ini membutuhkan kesabaran, teknik analisa peluang pasar, dan komunikasi pemasaran yang baik agar peran pedagang perantara tidak dapat memonopoli pasar, hingga menetapkan harga pasar seenaknya. Peran teknologi seperti handphone dan kemudahan transportasi dapat mempermudah menembus jaringan pemasaran. Perlu pelatihan dan dukungan regulasi dari pemerintah agar usaha kecil diberi ruang untuk melangkah ke pasar langsung. Bila pedagang perantara tidak dapat memonopoli pasar, baru strategi harga dapat diterapkan.

Ketiga, pengembangan produk. Lingkup aktivitas ini meliputi pengembangan produk strategis, desain produksi-supplier yang terintegrasi dalam pengembangan produk, memproduksi produk baru, manajemen proyek, desain lingkungan, manajemen proses pengembangan produk, manajemen data produk.

Keempat, produksi. Lingkup aktivitas ini meliputi perencanaan secara bertahap, membuat master perencanaan produksi, *final assembly schedulling*, *customer order processing*, perencanaan dan persediaan material produksi yang dibutuhkan, manajemen pergudangan, perencanaan kapasitas yang dibutuhkan, *order release*, *schedulling*, monitoring dan akuisisi data, kontrol *shopfloor* . Berdasar hasil penelitian, ditemukan bahwa permasalahan yang muncul adalah kontinuitas produksi. Aktivitas

produksi mereka seringkali terhambat karena bahan baku ikan juga sering terlambat atau tidak menentu datangnya. Sebenarnya upaya merubah bahan baku sudah dilakukan, misalnya dengan merubah bahan baku produksi dari ikan sembilang menjadi ikan lele. Kontinuitas ikan lele lebih stabil pasokannya, karena sudah dibudidayakan.

Kelima, pembelian. Lingkup aktivitas yang dapat dilakukan meliputi melakukan pengecekan material yang datang, manajemen *supplier*, manajemen database pembelian. Proses pembelian bahan baku produksi berupa ikan dilakukan pada saat ikan datang dari laut. Berdasar hasil penelitian, sebenarnya proses pembelian sudah dilakukan dan diperhitungkan mulai dari pengangkatan ikan dari kapal dan penimbangan. Aktivitas pembelian masih sederhana karena memang proses produksi yang mereka lakukan juga sederhana.

Keenam, manajemen personalia. Lingkup aktivitas ini meliputi rekrutman karyawan, eveluasi kerja, evaluasi kinerja, dan pengembangan dan pelatihan. Pengelolaan tenaga kerja sudah dilakukan meskipun masih tradisional, mengingat tenaga kerja usaha kecil ini tidak membutuhkan skill tinggi, sehingga yang dipekerjakan sebagian besar adalah ibu-ibu nelayan dan anak-anak. Tenaga kerja tersebut dibayar harian dengan penghitungan berdasar kinerja mereka. Hal ini sudah mencerminkan bahwa pengelola usaha kecil sudah menerapkan pengelolaan sumberdaya manusia berbasis kinerja.

Ketujuh, sistem informasi manajemen. Lingkup aktivitas ini meliputi evaluasi kebutuhan teknologi informasi, menggunakan sistem teknologi informasi perusahaan, dan organisasi berbasis teknologi informasi. Hasil penelitian menemukan bahwa sebenarnya usaha kecil nelayan sudah menggunakan sistem informasi meskipun teknologi yang digunakan masih sebatas handphone untuk berkomunikasi dan kalkulator untuk memudahkan penghitungan keuangan. Handphone memungkinkan usaha kecil mendapatkan bahan baku produksi termurah, memantau perkembangan harga jual. Sebenarnya, dalam pantauan peneliti, keberadaan sarana komunikasi ini sangat memungkinkan usaha kecil untuk memutus atau memini-

malisir peran pengepul atau pedagang perantara. Usaha kecil dapat lebih berperan dalam mengakses jaringan pemasaran sehingga memiliki posisi tawar yang lebih baik.

Pengembangan kemampuan teknikal

Berdasarkan hasil penelitian, peningkatan kemampuan teknikal tidak dapat dilakukan dengan memberikan pelatihan kepada usaha kecil nelayan, ataupun memberikan bantuan teknologi agar dapat meningkatkan produktifitas kerja mereka. Temuan ini didasarkan bahwa perilaku usaha kecil nelayan dilandasi oleh karakteristik nelayan yang lebih suka berfikir sederhana, simpel dan apa adanya. Karakteristik mental nelayan ini menular kepada usaha kecil nelayan, sehingga usaha tersebut cenderung statis karena hanya bekerja dengan teknologi seadanya. Program peningkatan kemampuan teknikal akan lebih optimal bila dilandasi dengan semangat kompetisi. Pilot project dari pemerintah sangat diperlukan untuk memberikan contoh kepada usaha kecil yang sudah formal dengan memberikan motivasi peningkatan kualitas dan produktivitas dengan menggunakan teknologi tepat guna. Pemerintah juga memberikan kepastian bahwa dengan produk yang berkualitas tinggi dan higienis akan mampu meningkatkan penjualan produk dan kestabilan harga di pasar. Jika program ini dapat diterapkan, usaha kecil lain tergerak dan termotivasi menggunakan teknologi karena memang mereka membutuhkan teknologi itu, dan bukan terpaksa menggunakan teknologi.

Memberikan penyadaran kepada usaha kecil nelayan dalam menggunakan teknologi lebih mendesak untuk dilakukan dan lebih berarti dari pada memberikan bantuan teknologi tapi kemudian mangkrak begitu saja. Dengan kesadaran menggunakan teknologi secara tidak langsung usaha kecil nelayan sudah menyadari pentingnya kualitas produk yang mereka hasilkan.

Peluang inovasi

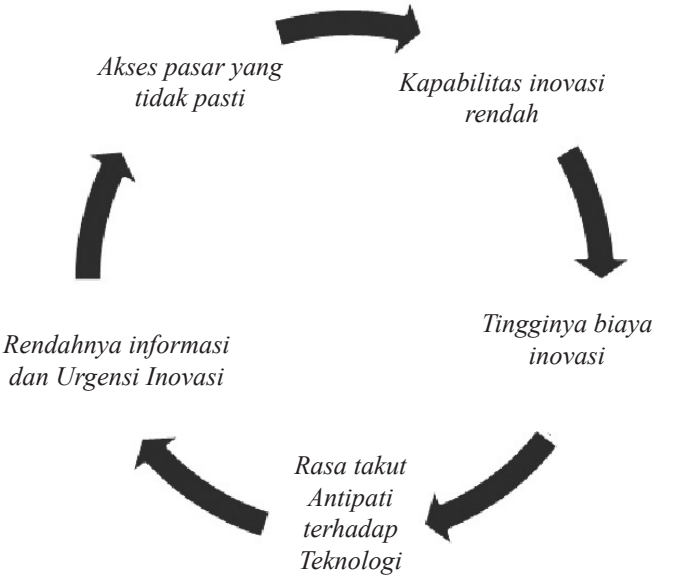
Peluang inovasi teknologi dapat dilakukan dengan melakukan riset terhadap kebutuhan riil nelayan. Dukungan teknologi tepat guna tidak hanya

bagaimana nelayan dapat merasakan manfaat dari sisi produktifitas, namun juga dukungan teknologi yang mampu menyesuaikan dengan kultur kerja masyarakat nelayan.

Peluang untuk melakukan beragam inovasi sebenarnya masih dapat dilakukan usaha kecil nelayan Pasuruan. Upaya transfer inovasi ternyata menemui beberapa permasalahan, diantaranya 1) pelaku usaha kecil hanya memiliki kapabilitas inovasi yang rendah, baik dalam inovasi produk maupun proses, hal itu nampak dalam proses produksi yang dilakukan monoton dari tahun ke tahun. Inovasi yang dilakukan tidak didasari pertimbangan peningkatan kualitas produk, meningkatkan penjualan, atau merespon kebutuhan pasar. Namun, upaya inovasi yang dilakukan lebih didasari faktor keterpaksaan, bukan kesadaran 2) tingginya biaya - membuat risiko tinggi – yang berhubungan dengan aktivitas inovasi. Asumsi pelaku usaha, melakukan inovasi membutuhkan biaya yang besar, perencanaan yang rumit, membutuhkan tenaga kerja yang banyak. Meskipun pelaku usaha memahami, bahwa inovasi seringkali membuat suatu usaha sukses, tapi mereka enggan melakukan inovasi karena biaya investasi yang mahal, sehingga lebih baik melakukan proses produksi seperti biasa. 3) Rasa takut – atau malah antipati – yang berimbas enggan untuk melakukan inovasi. Pelaku usaha merasa bahwa inovasi hanya membuang waktu saja, karena dalam bahasa mereka, inovasi masih harus melakukan pengetesan produk. Pelaku usaha juga kawatir jika mereka melakukan inovasi produk, justru produk mereka tidak akan laku. Tidak adanya jaminan kepastian pasar yang bagus membuat pelaku usaha berfikir bahwa inovasi hanya buang waktu, dan justru membuat penjualan produk mereka menurun. 4) rendahnya informasi yang didapat dari pelaku usaha tentang manfaat inovasi bagi kelangsungan usaha mereka. Pemerintah selama ini hanya memberikan bantuan teknologi, penyuluhan dan bantuan kredit tanpa ada upaya memberikan kesadaran tentang pentingnya melakukan inovasi. Kalangan pelaku usaha malah merasa bahwa bantuan pemerintah dalam hal teknologi produksi justru semakin menguatkan keengganan berinovasi, karena ternyata bantuan yang mahal investasi tersebut ternyata mangkrak juga.

Pentingnya penyadaran inovasi kepada pelaku usaha kecil membutuhkan intervensi dari aktor intelektual seperti universitas, lembaga riset dan perusahaan besar yang menggandeng UKM sebagai *suppliers*.

Peneliti mendukung pendapat Humphrey *et al.* (2005) yang menegaskan bahwa inovasi membutuhkan beberapa elemen pendukung yang penting agar implementasi inovasi dapat meningkatkan kinerja usaha kecil. Beberapa elemen tersebut adalah : 1) kepemimpinan, 2) pemberdayaan, 3) budaya kerja, 4) teknologi, 5) pembelajaran, 6) struktur, 7) manajemen.



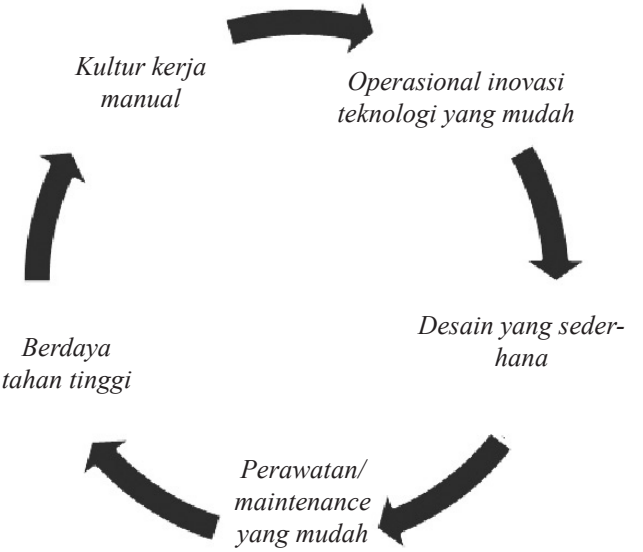
Gambar 1. *Kendala Inovasi*

Peluang inovasi teknologi

Peluang inovasi teknologi masih dapat dilakukan dengan lebih mendekatkan pada kebutuhan dan kultur kerja usaha kecil. Tidak efektifnya inovasi yang dilakukan, baik oleh pemerintah maupun sekolah perikanan lebih disebabkan pelaku usaha kesulitan dalam operasionalisasi, kesulitan merawat (*maintenance*) dan kultur kerja komunal ke individual. Desain inovasi berbasis kultur kinerja usaha kecil dalam analisa peneliti belum

pernah dilakukan pada usaha kecil nelayan di Pasuruan. Inovasi teknologi yang dilakukan masih dalam pendekatan produktivitas dan efisiensi sumberdaya manusia.

Inovasi teknologi dengan berorientasi pada kultur kerja dapat menjadi solusi alternatif dalam peningkatan produktivitas usaha kecil. Hal tersebut dapat dilakukan antara lain dengan membuat inovasi teknologi yang simpel dalam operasionalisasi alatnya, simpel dalam hal desain, perawatan, maupun ketahanan yang memadai dan masih mempertahankan kerja komunal dalam operasionalisasinya.

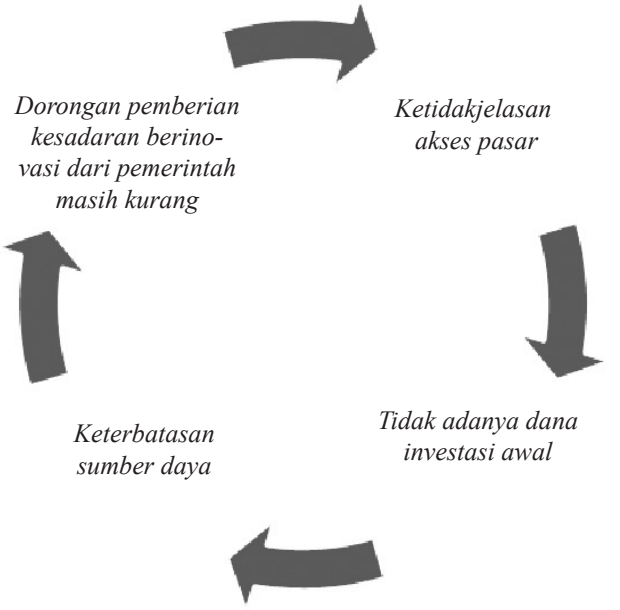


Gambar 2. *Inovasi Teknologi Berbasis Kultur Kerja*

Peluang inovasi produk

Inovasi produk dapat dilakukan dengan bantuan pemerintah, swasta ataupun LSM yang berkonsentrasi terhadap pemberdayaan usaha kecil nelayan. Bantuan pemerintah berupa pelatihan pengembangan produk berbahan baku ikan adalah salah satu contoh bagaimana inovasi produk dikembangkan. Kendala utama inovasi produk adalah keengganan pelaku

usaha untuk mencoba berinovasi produk, karena hasil penelitian menemukan bahwa pelaku usaha eggan jika harus melakukan inovasi produk. Hal tersebut dikarenakan 1) ketidakjelasan akses pasar. Pelaku usaha enggan untuk inovasi, mencoba berbagai pengembangan produk tanpa ada kejelasan akses pasar 2) ketiadaan dana investasi awal yang besar, 3) keterbatasan sumberdaya. Pelaku usaha kecil nelayan tidak banyak memiliki sumberdaya yang mampu melakukan inovasi produk. Pelatihan yang diberikan pemerintah juga tidak banyak diikuti pelaku usaha, karena jika mereka mengikuti pelatihan, maka aktivitas kerja terhenti, dan berarti pendapatan mereka berkurang.

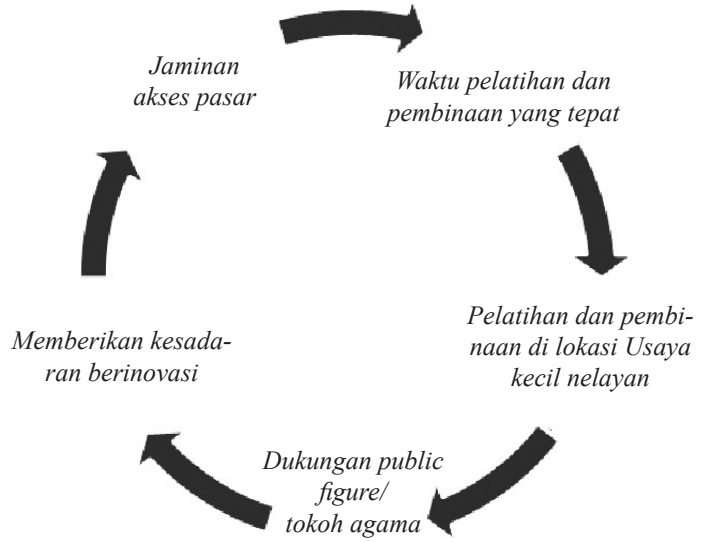


Gambar 3. *Kendala Inovasi Produk*

Artinya, pelatihan dan pembinaan inovasi produk dapat dilakukan dengan timing yang tepat agar usaha kecil tidak merasa terbebani dengan adanya pelatihan itu. Pelatihan dan pembinaan juga dimungkinkan dilakukan di daerah usaha kecil tersebut, sehingga tidak ada waktu dan uang terbuang untuk transportasi. Upaya ini sekaligus memberikan kesan kepada pelaku usaha bahwa upaya pembinaan dilakukan secara serius.

Peran publik figur sangat membantu dalam memberikan kesadaran berinovasi pada pelaku usaha kecil. Hasil penelitian dan wawancara dengan beberapa pelaku usaha menegaskan bahwa peran kyai atau sesepuh lokal sangat mempengaruhi kepatuhan warga dalam mengikuti program-program pemerintah. Peran publik figur atau sesepuh lokal yang mendukung terhadap program-program pembinaan akan lebih meyakinkan dan memberikan kesadaran pelaku usaha untuk aktif.

Apabila upaya membentuk dukungan dan kesadaran dapat dilakukan, akan lebih mudah melatih kemampuan inovasi produk berbahan baku ikan kepada pelaku usaha. Inovasi produk tersebut dapat berupa nugget ikan, krupuk ikan, keripik ikan, trasi, minyak ikan, abon, krispy ikan dan aneka snack. Inovasi produk yang dilakukan harus didukung dengan akses pasar sebagai syarat mutlak keberlanjutan inovasi. Jika tidak ada jaminan akses pasar, maka hasilnya akan gagal, sama seperti program pembinaan yang dilakukan pemerintah selama ini. Pelaku usaha kecil akan melakukan apa saja agar produknya terjual. Sebaliknya, pelaku usaha enggan jika inovasi dengan biaya dan tenaga hasilnya sama saja alias tidak ada peningkatan signifikan.



Gambar 4. *Upaya Mengatasi Kendala Inovasi Produk*

Peluang penguatan akses pasar

Lemahnya akses pasar usaha kecil nelayan selama ini disebabkan beberapa hal, diantaranya:

1. Sebagai imbas tidak terlembaganya usaha kecil nelayan tersebut secara formal. Usaha kecil yang tidak formal akan semakin sulit mengakses pasar, karena mereka hanya berorientasi pada kebutuhan produksi dan menyerahkan pasar pada pengepul. Hal ini berimbas pada pengusaaan akses pasar oleh pengepul.
2. Meskipun usaha kecil mengetahui akan dikemanakan produk mereka, jaringan pasar sudah dikuasai pengepul.
3. Biaya operasional untuk sampai ke pelanggan dirasakan pelaku usaha cukup tinggi, sehingga muncul keengganan untuk mengakses pasar sendiri.
4. Usaha kecil kurang termotivasi meningkatkan usaha mereka. usaha kecil nelayan tidak mau repot, mereka berfikir simpel, yang penting usaha kecil mereka jalan
5. Lemahnya upaya pemasaran, baik dari usaha kecil maupun dari bantuan pemerintah.

Beberapa upaya pra kondisi yang harus dilakukan dalam upaya penguatan akses pasar, antara lain:

1. Pemerintah melakukan sosialisasi memberikan kesadaran memformalkan usaha kecil mereka yang akan berdampak terhadap kesuksesan produk yang mereka hasilkan
2. Melakukan fomalisasi usaha, usaha kecil mereka akan terdata di dinas perindustrian dan perdagangan maupun dinas koperasi dan usaha kecil dan dapat diikutsertakan dalam program pembinaan kedua dinas.
3. Standarisasi kualitas. Hal ini penting dilakukan agar tercipta kontinyuitas permintaan pasar. Seringkali usaha kecil rentan terhadap penurunan kualitas jika permintaan atau pemesanan meningkat. Adanya standarisasi kualitas juga memberikan kesadaran pada pelaku usaha bahwa produk yang berkualitas akan dapat menjamin kelangsungan usaha kecil yang mereka kelola. Dampak standarisasi kualitas

berpotensi usaha kecil mengadopsi teknologi yang mampu melakukan proses produksi dengan lebih cepat, akurat dan lebih terukur.

Bentuk *interfirm linkage* sebagai penguatan akses pasar

Interfirm linkage dapat dilakukan antar usaha kecil nelayan sebagai upaya memperkuat posisi tawar dalam mengakses pasar. Pola *interfirm linkage* antar usaha kecil nelayan mendatangkan beberapa keuntungan, diantaranya: a) meminimalisasi biaya trasportasi dan transaksi dengan memperpendek jarak secara fisik, b) menghemat biaya produksi dengan pembelian bersama, c) meningkatkan fleksibilitas terhadap fluktuasi pasar, d) inovasi atau perbaikan produk atau prosesing melalui pembentukan suatu *competitive milieu* (lingkungan kompetitif) dan pertukaran informasi.

Berdasarkan hasil penelitian dilapangan, bentuk *interfirm linkage* sangat potensial dilakukan untuk penguatan akses pasar. Kelebihan kerjasama antara usaha kecil nelayan menghasilkan adanya *economic of scale* karena adanya penjualan, pembelian, investasi pada infrastruktur dan lain-lain. Keuntungan akan penyebaran informasi tentang keadaan pasar dan kemajuan teknologi, atau keuntungan atas penurunan biaya transaksi penggunaan atas tenaga kerja.

Keuntungan perdagangan dan kerjasama antar usaha kecil nelayan, dimungkinkan dapat membuat efisiensi dalam kinerja usaha mereka, sehingga peluang untuk meningkatkan penguatan akses pasar dapat dilakukan secara berkelanjutan.

Upaya kerjasama antar usaha kecil nelayan harus dilandasi semangat membangun kekuatan dan kebersamaan sehingga dalam implementasinya tidak mudah dikacaukan dengan kehadiran pengepul yang menjanjikan kemudahan dan harga yang tinggi. Harus disadari bahwa kerjasama ini dilandasi tidak hanya kepentingan jangka pendek, Namun secara jangka panjang akan dapat meningkatkan bargaining position terhadap perusahaan besar yang potensial menjadi mitra. Secara jangka panjang, *interfirm linkage* tidak hanya dilakukan antar usaha kecil nelayan saja, namun juga dimungkinkan kerjasama dengan perusahaan besar sebagai mitra bisnis.

Gambar 5. *Inter Firm Linkage/ Kerjasama Antar Usaha Kecil Nelayan*

Usaha kecil berbasis inovasi

Hasil riset yang dilakukan Julianto dan Wahyudi (2010) lebih memperkuat temuan diatas, dimana untuk memberdayakan usaha kecil dengan basis ide dan kreatifitas, usaha kecil lebih memperhatikan aspek inovasi dalam meningkatkan daya saing. Permasalahan yang mengemukan adalah tidak semua usaha kecil mampu meningkatkan daya saingnya melalui inovasi. Temuan riset yang dilakukan Julianto dan Wahyudi (2010) terhadap usaha kecil di Tulungagung menemukan bahwa perlu desain metodologis untuk mentransfer inovasi agar usaha kecil lebih berdaya.

Berdasar hasil riset, transfer inovasi dapat dilakukan dengan mempertimbangkan berbagai macam faktor, dengan beberapa elemen pendukung transfer inovasi. Diantaranya adalah

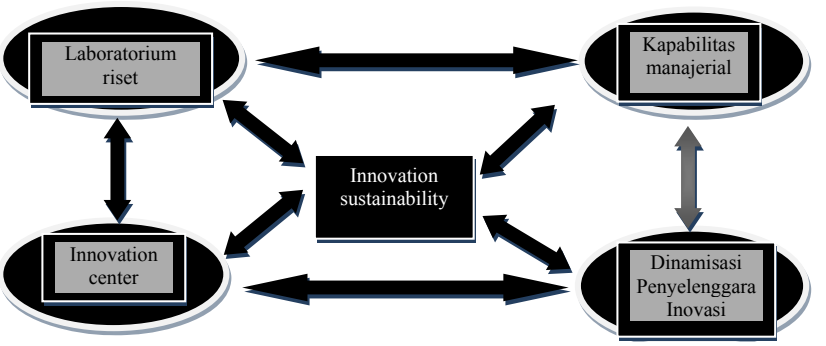
1. Laboratorium riset. Laboratorium riset yang fokus terhadap pengembangan usaha kecil meliputi pengembangan teknologi, manajerial administrasi UMKM dan riset tentang pemberdayaan potensi UMKM. Keterkaitan antara laboratorium dengan UMKM membutuhkan bebe-

rapa dukungan, antara lain : 1) pemerintah daerah, 2) pekerja penyuluh yang menjadi prototype inovasi, 3) manajerial keuangan sederhana UMKM, 4) tahapan terhadap inovasi yang dilakukan.

2. Kapabilitas manajerial. Tidak hanya inovasi teknik yang mendapat perhatian dalam metode transfer inovasi, namun juga mempertimbangkan kapabilitas manajerial. Beberapa hal terkait kemampuan manajerial/internal antara lain : 1) pengetahuan/ transfer inovasi, seperti kemampuan mentransfer data secara langsung, dokumentasi, paten produk, pertukaran informasi, dan lembaga riset untuk kestabilan kerjasama, 2) adanya transfer tenaga ahli dari lembaga riset kepada UMKM untuk transfer pengetahuan dan analisis kebutuhan riil pelaku usaha. 3) keberlanjutan pendidikan, baik riset secara personal maupun pekerja secara umum untuk menyeleksi kebutuhan pelatihan yang dibutuhkan.4) kerjasama sinergi antara lembaga riset eksternal dengan divisi R&D internal perusahaan , 5) memperhatikan aspek legal dalam proses bisnis, fiskal/pajak, saran manajerial dan organisasional, dan 6) dukungan keuangan dan komersial.
3. *Innovation center* (pusat inovasi). Lembaga yang berfungsi sebagai pusat inovasi sangat penting untuk ada. Hal ini berkonsekuensi pada dibutuhkannya penyelenggara inovasi yang dapat di pelopori oleh swasta, universitas dilingkungan sekitar ataupun oleh pemerintah melalui SKPD yang ada. Swasta dapat berperan dalam proses penyelenggaraan inovasi dimana secara langsung akan berdampak pada kepentingan produk atau layanan yang dihasilkannya. Artinya, peran swasta dalam hal ini perusahaan besar atau menengah yang memungkinkan bekerjasama/partnership dengan pelaku usaha kecil dapat menyelenggarakan pusat inovasi untuk melanggengkan kerjasama tersebut. Peran universitas dilingkungan/daerah tersebut, semisal universitas Tulungagung dan juga STAIN dapat diposisikan sebagai mitra dalam hal riset dan pengabdian, sehingga dapat fokus menciptakan pusat inovasi. Peran pemerintah dapat dilakukan secara lebih konkrit sebenarnya, dengan dukungan perencanaan dan dana akan dapat sekaligus menggandeng pihak swasta, universitas dan pemerintah sendiri sehingga

pembagian peran tersebut dirasa sebagai simbiosis mutualisme dan sesuai kompetensi dan wewenang yang dimiliki.

4. Dinamisasi penyelenggara inovasi. Ketika penyelenggara inovasi terbentuk, maka dinamisasi implementatif dibutuhkan, antara lain dengan melakukan :a) pilot project transfer inovasi. Hal ini dibutuhkan untuk menentukan inovasi apa yang sebenarnya dibutuhkan usaha kecil dan memberikan aspek kepercayaan dari manajemen bahwa inovasi yang dilakukan akan berdampak terhadap kinerja usaha kecil mereka. Hal ini secara motivasional akan mempengaruhi keinginan pelaku usaha untuk melakukan inovasi karena dari pilot project dapat diketahui bahwa inovasi yang dilakukan menguntungkan. Hal ini juga sekaligus dapat membuat pelaku usaha menentukan kemampuan/kapabilitas inovasi yang akan dilakukan, b) pilot project inovasi secara global. Ditujukan untuk mengenalkan perubahan radikal, baik dari aspek teknologi ataupun manajerial, karena perubahan/inovasi yang dilakukan akan sangat berisiko dan hanya dapat diimplementasikan hanya untuk usaha kecil. Pilot project global dibutuhkan untuk mengurangi kesenjangan/gap dari perubahan kultur kerja akibat perubahan teknologi yang di gunakan ataupun perubahan manajerial yang fundamental.



Gambar 6. *Key Success Factor Sustainability Innovation Transfer*

Kesimpulan

Pemberdayaan usaha kecil dapat dilakukan dengan beberapa alternatif, diantaranya adalah dengan networking, partnership dan inovasi. Pemberdayaan yang dilakukan diharapkan tetap memperhatikan kultur kerja masyarakat sehingga pemberdayaan yang dilakukan pemerintah tidak sia-sia karena selaras dengan kultur yang berkembang di masyarakat yang komunal. Pemberdayaan usaha kecil dengan mengeksplorasi inovasi dapat dilakukan dengan menekankan pada desain metodologis yang tepat agar inovasi dapat dilakukan secara sustainable. Pertimbangan sustainable innovation dapat dilakukan dengan mendirikan laboratorium riset, peningkatan kapabilitas manajerial, mendirikan innovation center dan dinamisasi penyelenggara inovasi.

Kepustakaan

Bacon, N.P., Ackers, J.Storey and D. Coates. 1996. Its Small World: *Managing Human Resource Management.* Vol 7, pp. 82-100

Camison, C. 1997. Competitiveness SMEs in Spain: Strategy and Competencies Distictive. *Strategic Management Journal*. Vol 4, pp. 78-88

Collis, David J. 1994. "Research Note: How Valuable Are Organizational Capabilities?", *Strategic Management Journal,* Vol. 15 (1994), Special Issue, pp. 143-152.

Elfring, Tom & Henk W. Volberda. 2001a. *"Multiple Futures of Strategy Synthesis: Shifting Boundaries, Dynamic Capabilities and Strategy Configurations."* Dalam Volberda, Henk W. & Tom Elfring *(eds.)*, *Rethinking Strategy.* London: SAGE Publications, pp. 245-285.

Fahy, J. and Chaharbangi, K. 1995. Strategy Development : Past, Present and Future. *Management Decision*, Vol. 33. No. 6, pp. 11-21.

Feigenbaum, A. and A. Karnani. 1991. Output Flexibility. A Competitive Advantage for Small Firms.*Strategic Management Journal*. Vol 12, pp. 101-114

Garengo, P. and Bernardi, G. 2007. Organizational Capability in SMEs, Performance measurement as a key system in supporting company *Development.International Journal of Productivity and Performance Management*.Vol. 56. No. 5/6, pp. 518-532

Garvin, D. 1993. Building a learning organization.*Harvard Business Review,* July/August, pp. 78-91

Glaiser, K.W and P.J. Buckley. 1996. Strategic Motives for International Alliances Formation. *Journal of Management Studies*. Vol. 33, pp. 301-332

Grant, R.M. 1991. Contemporary StrategyAnalysis of Intangible Resource. *Strategic Management Journal*.Vol. 14. pp. 607-618

Hill, C.W. and Jones, G.L. 1998. *Strategic Management: an Integrated Approach*. New York: Houghton Miffhn Company.

Hitt, M.A., Hoskisson, R.E., and Ireland, R. D. 1990. Mergers and Acquisition and Managerial Commitment to Innovation in M-Form Firm. *Strategic Management Journal*. Vol 11, pp. 29-47

Hitt, M.A., Ireland. R. D. *and* Hoskisson, R.E. 2001. *Strategic Management: Competitiveness and Globalization 4th Edition; Concepts*. Thompson Learning, United States of America

Hoffman, W.H. and R. Schloser. 2001. Success Factors of Strategic Aliences in SMEs, An Empirical Study. *Long Range Planning*. Vol. 34, pp. 357-381.

Huselid, M.A. 1995. The Impact of Human Resource Management Practices on Turnover, Productivity, and Corporate Financial Performance.*Academy of Management Journa*l. Vol. 38, pp635-672

Karjantoro, H. 2002. *UsahaKecil dan Problem Pemberdayaannya*. Jakarta, Usahawan, No.04. th XXXI

Ma, H. 1999. Creation and Pre Emption for Competitive Advantage.*Management Decision*.Vol. 37. No. 3, pp. 259-266.

McAdam, R., G. Armstrong, *and* B. Kelly .1998. Investigation of the relationship between total quality and innovation: a research study involving small organizations. *European Journal of Innovation Management*, 1 (3),139-147.

Ozsomer, A., Calantone, R.J. *and* Di Benedetto, A. 1997. What Makes Firms More Innovative? A Look at Organizational and Environmental Factors.*Journal of Business & Industrial marketing*, 12 (6), 400-416.

Prahald, C.K and Hamel, G. 1990. *The Core Competence of the corporation*. Harvard Business Review. Vol. 63. No. 3, pp. 79-91

Ruigrok, W.A. Pettigrew, S.Peck and R. Whittington. 1999. Corporate Restructuring and New Forms Europe. *Management International Review.* Vol. 39, pp. 41-46.

Sanchez, Ron. 2001. *"Building Blocks for Strategy Theory: Resources, DynamicCapabilities and Competences,* Overview." Dalam Volberda, Henk W. & Tom Elfring *(eds.)*, *Rethinking Strategy.* London: SAGE Publications, hlm. 143-157.

Sanchez, A.M. and Marin, G.S. 2005. Strategic Orientation, Management Characteristics and Performance: A study of Spanish SMEs. *Journal of Small Business Management.*Vol. 43. No. 43, pp. 287-308

Shapiro, S.M. 2002. *Innovation: A blue print for surviving and thriving in age of change.* New York, Donnely and Sons Company

Sunata, W. 2007. *Pengaruh Sumberdaya Perusahaan terhadap Kapabilitas, keunggulan Kompetitif dan Kinerja Usaha perusahaan*. Disertasi. Universitas Brawijaya. Malang.

Teece, David J., Gary Pisano, & Amy Shuen. 1997. "Dynamic Capabilities and Strategic Management". *Strategic Management Journal,* Vol. 18 (7), pp. 509-533.

Wahyudi, E. dan Julianto, D. E. 2009. *Interfirm Linkage dan Model Pemberdayaan Usaha Kecil Nelayan Pasuruan Berbasis Potensi Lokal.*

Hasil penelitian tidak diterbitkan. Lembaga Penelitian Universitas Jember.

Witaradya, Kertya. Pemberdayaan suatu tinjauan teori. *www.wordpress.com*. Diakses Tanggal 14 September 2010

-oo0oo-

BAGIAN KEEMPAT
AGAMA DAN PENEGAKAN *CIVIL SOCIETY*

MENEGUHKAN KEMBALI AGENDA *CIVIL SOCIETY NU*

Sukron Ma'mun

Pengantar

NU pasca reformasi dinilai oleh banyak kalangan telah kehilangan orientasi atau jati diri sebagai penyokong tumbuhnya *civil society* di kalangan masyarakat akar rumput. Pandangan ini tidak sepenuhnya salah, pasalnya gerak organisasi ini kemudian menjadi limbung ketika gegap gempita reformasi tergoda akan ruang demokrasi yang dibuka secara paksa dengan ditandainya jatuhnya Soeharto sebagai penguasa rezim orde baru. NU seolah kembali bimbang dan ragu dengan pilihan *khittah* sejauh ini.

K.H Abdurrahman Wahid atau akrab dipanggil Gus Dur, juga dinilai bimbang oleh banyak kalangan, karena keputusannya untuk menfasilitasi lahirnya PKB dari rahim PBNU. Keraguan ini bukan hanya dari kalangan luar yang selama ini menjadi rekanan Gus Dur dalam menumbuhkan budaya demokrasi di negeri ini, namun juga dari kalangan muda NU yang selama ini berada di belakangnya.[1] Berbagai kritik dilontarkan oleh berbagai kalangan terhadap NU setelah berdirinya PKB, yang dimaksudkan sebagai kanal politik kaum *nahdliyin*.

Terbentuknya PKB yang seolah menjadi interpretasi yang lain akan *khittah* NU, menjadikan gerak organisasi untuk menumbuhkan *civil society* dalam negeri yang sedang mengalami kegaduhan politik justru akan terhenti, atau lebih parahnya lagi tidak mampu mengawal iklim demokrasi yang hendak tumbuh. Keterlibatan NU baik secara langsung ataupun tidak dalam politik kekuasaan, setelah terbentuknya PKB menjadi catatan akan

kegamangan NU. Hal ini pula yang mengakibatkan *khittah* kembali dipertanyakan oleh kaum *nahdliyin* sendiri atau komunitas luar terhadap NU. Di kalangan *nahdliyin* misalnya, terjadi interpretasi khittah yang sangat beragam sesuai dengan cara pandang dan tentunya kepentingan tersendiri.[2]

Kegamangan NU terhadap *khittah* atau beragamnya interpretasi *khittah* juga nampak terjadi pada kalangan elit NU, yakni para pengurus NU baik di pimpinan pusat (PBNU) ataupun di daerah-daerah (PWNU dan PCNU). Sebagian mengambil sikap kompromistis, sebagian teguh pada *khittah*, dan sebagian yang lain acuh terhadap khittah. Hal ini terjadi karena *khittah* kembali diinterpretasi sedemikian rupa sesuai dengan kepentingan masing-masing. Beberapa diktum yang dirumuskan dalam *khittah* pada Muktamar NU di Situbondo tahun 1984, masih *interpretable*. Demikian kilah beberapa kalangan elit NU yang mengganggap bahwa khitttah tidak mesti meninggalkan gelanggang politik secara frontal.

Sebagai akibatnya, gerakan sosial keagamaan yang dibangun NU seakan tenggelam dalam riuh politik kekuasaan, terutama oleh kalangan elit NU sendiri. Momentum pemilu 1999 menjadi awal petaka gerakan *civil society* yang dibangun sekian lama mulai kendur. Belum pemilu 2004 dan 2009 lalu, menjadikan NU dengan seakan lupa akan tujuan mulia yang diembannya sebagai pengawal kehidupan sosial agama masyarakat demi terbentuknya "masyarakat dewasa". Masyarakat yang memiliki kemampuan untuk menjadi pendorong tumbuhnya pemerintahan yang sehat *(good government)*, masyarakat yang mampu hidup mandiri tanpa perlu menggantungkan nasib pada kekuasaan, atau masyarakat yang penuh dengan keswasembadaan dan keswadayaan, serta masyarakat yang patuh terhadap norma dan nilai yang disepakati bersama melalui lembaga politik.[3]

Kealpaan NU terhadap terwujudnya *civil society* inilah yang kemudian dipertanyaan oleh banyak pihak. Karena sebelum pecahnya reformasi 1998, upaya mewujudkan kondisi masyarakat sipil yang kokoh gencar dilakukan oleh NU. Tulisan ini hendak membincangkan prospek NU dalam mengawal agenda *civil society* yang oleh banyak pihak telah diragukan.

Tentu saja penulis akan mengawali dengan beberapa catatan penting seputar perjalanan NU dalam mengawal *'civil society project'* sejauh ini.

Kegetiran politik *nahdliyin*

Pengalaman pahit NU dalam politik kekuasaan yang diarunginya selama rezim orde lama dan orde baru menjadikan NU harus berfikir ulang dan menimbang keterlibatannya dalam perebutan kekuasaan. Telikungan politik baik dari "kawan" dalam partai atau lawan menjadikan NU justru terperosok dalam proses politik yang hasilnya mengecewakan warga *nahdliyin*.

Keterlibatan NU dalam Masyumi misalnya, justru berujung pada kegetiran kalangan elit NU karena tidak adanya pembagian kekuasaan yang menguntungkan pada kalangan elit. Martin van Bruinessen mencatat kalangan elit NU semisal KH Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Chasbullah, K.H. Wahid Hasyim dan lain-lain hanya mendapatkan porsi yang tidak menguntungkan pada kepengurusan Masyumi.[4] Persoalan ini menjadi semakin tidak mengecewakan kalangan elit NU, karena wakil-wakil NU tidak begitu menjadi jatah kekuasaan yang sebanding. Hal ini disebabkan karena kalangan modernis Islam, sebagai kawanan dalam Masyumi menganggap NU tidak memiliki kader-kader yang cukup paham dengan administratif. Sehingga banyak jabatan yang tidak bisa diwakilkan pada tokoh-tokoh NU.

Persoalan ini semakin runcing karena jatah kekuasaan politik yang diberikan pada NU pada pemerintahan Soekarno juga tidak sebanding. Tercatat hanya Departemen Agama yang dapat dikalim sebagai hak NU, selebihnya milik kaum modernis. K.H. Wahid Hasyim tercatat sebagai menteri agama dalam pemerintahan transisi, itupun harus "direbut" kalangan modernis lainnya. K.H. Wahid Hasyim menduduki jabatan menteri agama tahun 1949-1950, dua kabinet berikutnya diambil oleh pimpinan Masyumi Natsir (1950-1951) dan Sukiman (1951-1952).

Persoalan ini menjadi rumit, bahkan berujung pada konflik internal Masyumi terutama kalangan tradisionalis dan modernis. Pada tahun

1952 NU menyatakan keluar dari Masyumi dan mendirikan partai politik, setelah akumulasi kekecewaan atas Masyumi yang tak terbendung lagi. Keputusan keluar diambil setelah Muktamar NU ke-19 di Palembang tahun 1952.[5] Terpisahnya NU dari Masyumi menjadikan NU secara mandiri menentukan pilihan politik dan mampu memobilisasi massanya dengan baik. Terbukti pemilu tahun 1955 dan 1971 NU perolehan suara NU cukup tinggi, tiga besar setelah PNI dan Masyumi tahun 1955 dan setelah Golkar tahun 1971.

NU akhirnya dipaksa keluar dari gelanggang politik secara formal, setelah kebijakan orde baru untuk melakukan fusi atau penggabungan partai politik hanya menjadi tiga parpol, yakni Golongan Karya (Golkar), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Perjuangan Demokrasi (PDI). Keluarnya NU dari gelanggang politik formal bukan berarti berhentinya NU dalam proses politik kekuasaan. NU menggabungkan diri dalam "partai hijau" PPP dan kembali berkumpul dengan kawan lama kalangan Islam modernis, Masyumi, Muhammadiyah, Persis, PSII, PUI, dan lain-lain.

Kegetiran dan kekecewaan politik yang dirasakan NU ketika bersatu dalam Masyumi, nampaknya tidak cukup menjadikan NU enggan berkumpul kembali.Meskipun sebagian kalangan memilih tidak lagi terjun pada politik praktis, namun nampaknya masih banyak elit NU yang menikmatinya. NU, sekali lagi, khususnya massa nahdliyin kembali menjadi penopang bergeraknya partai politik baru, yakni PPP. Pada periode awal NU masih cukup dominan dan diperhitungkan dalam kepengurusan baru PPP. Namun telikungan politik sebagaimana pernah terjadi ketika masih bersatu dalam Masyumi ternyata berlanjut lagi. Kalangan modernis lebih dominan dalam proses politik, terutama pada pilihan-pilihan penentuan kebijakan partai. Sekali lagi NU harus kecewa dan getir terhadap proses politik yang diikutinya.[6]

Momen Munas 1983 dan Muktamar NU 1984 di Situbondo menjadi penanda awal tumbuhnya kesadaran kaum *nahdliyin* untuk kembali pada *khittah* gerakan NU. Gerakan kaum muda NU yang dikawal oleh

Gus Dur cukup ampuh meredam syahwat politik elit NU untuk membawa NU ke ranah politik kekuasaan.Tentu saja perjalanan mengawal khittah tersebut tidaklah mudah, tarikan kuat dari kalangan "politisi" yang masih ingin mempertahankan NU bermain dijalur politik tidak dapat begitu saja diputus. Kubu Idham Cholid misalnya ketua Tanfidziyah PBNU menolak upaya kembali ke *khittah* dengan menyatakan bahwa keputusan untuk menggabungkan dengan PPP merupakan pilihan terbaik NU. Sebaliknya para kyai sepuh melihat keputusan Idham Cholid sepihak dan terlalu memaksakan kehendak pirbadi atau golongan. Kepahitan dan kegetiran para kyai sepuh sepuh serta kaum muda progresif NU akan keterlibatan dalam proses politik praktis tidak lagi menguntungkan.[7]

Cetak biru ideal *civil society* pasca 84

Sudah saatnya NU kembali ke akar gerakan dengan konsisten pada persoalan keumatan dengan garis perjuangan menciptakan masyarakat yang mandiri dan berdaya, mampu menjadi penyeimbang pemerintahan, menjalankan fungsi sosial politik sesuai kapasitasnya, mewujudkan kehidupan sosial yang adil, damai, dan tentram.Upaya inilah yang diinginkan kalangan muda NU kala itu dengan restu para kyai sepuh. Baik kyai sepuh dan juga kalangan muda NU melihat upaya tersebut harus diperjuangkan mengingat posisi pemerintahan yang semakin menguat, sering dengan diberlakukannya kebijakan penfusian partai politik.

Penguatan posisi pemerintah juga ditandai oleh berbagai kebijakan politik yang cenderung mengabaikan pada kepentingan masyarakat akar rumput. Menurut Muhammad AS Hikam, dalam persoalan ekonomi misalnya pemerintahan orde baru cenderung pada penggunaan sistem kapitalis yang menguntungkan para elit ekonomi baik asing ataupun dalam dan juga elit politik. Sehingga demokrasi ekonomi tidak dapat terwujud dengan baik. Ketimpangan dan kesenjangan kehidupan ekonomi yang mengangga begitu lebar. Kelas menengan atas misalnya, yang semestinya berkembang mandiri menjadi kekuatan penyeimbang kekuasaan justru berlaku sebaliknya. Kelompok ini justru memiliki ketergantungan ekonomi yang sangat

kuat, sebaliknya masyarakat bawah semakin terkapar tidak terurus.[8] Kelompok menengah ke atas justru menengadah bantuan pemerintah dengan cara-cara kemudahan usaha. Sementara elit ekonomi semakin asyik bersekongkol dengan kekuasaan guna mempermudah usaha yang dijalankan. Sudah barang tentu penguasa ikut meraup untung dari proses ini, terutama yang dilakukan dengan pihak asing.

Persoalan lain yang tidak kalah penting adalah kontrol negara yang begitu kuat terhadap tumbuhnya elemen-elemen pendukung gerakan *civil society*. Kebebasan *press* mulai dibatasi, tumbuhnya ideologi diawasi sedemikian rupa terutama ideologi-ideolgi kiri ataupun kanan, pendidikan dipandu oleh keseragaman kesetian pada pemerintah, ormas dan LSM sebagai elemen utama penyokong *civil society* diawasi dengan ketat.

Upaya "pembebasan" inilah yang diperjuangkan NU setelah menarik diri dari kegiatan politik praktis. NU dengan nahkoda baru, sosok muda yang cukup progresis yakni Gus Dur yang melakukan beberapa terobosan penting bagi tumbuhnya *civil society.* Terbukti beberapa program kerja yang dirancang NU menjadi terjemahan upaya tumbuhnya *civil society* di Indonesia.

Program-program kerja disusun sedemikian rupa oleh NU di bawah Gus Dur yang mengarah pada upaya pengembangan masyarakat. Model pengembangan masyarakat *ala* LSM dilakukan, hal ini tidak lepas dari keterlibatan Gus Dur dan kawan-kawan pada organisasi sebelumnya, yakni Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES).[9] Sebuah lembaga non pemerintah yang memiliki *concern* pada pengembangan ekonomi dan sosial masyarakat dan pesantren.

Pasca kembali ke khittah NU yang dicetuskan pada Muktamar 1984, perbaikan-perbaikan dilakukan terutama pada beberapa aspek. *Pertama*, kelembagaan. Hal yang sangat utama adalah membenahi sistem kerja kelembagaan yang semula memiliki maenstream kuat terhadap politik dan mengubahnya pada orientasi pengembangan. Penataan lembaga-lembaga kerja yang ada di bawah NU baik secara langsung ataupun tidak, otonom

ataupun tangan panjang NU menjadi penting diperhatikan. Lembaga-lembaga yang langsung di bawah pengawasan NU, misalnya *Rabitah Ma'ahid Islamiyah* (RMI), Lembaga Pendidikan Ma'arif, Haiah Ta'mir Masjid Indonesia (HTMI), *Jam'iyyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyyah* dan lain-lain. Sementara lembaga otonom merupakan lembaga-lembaga yang memiliki wilayah kerja yang ditentukan secara mandiri dengan mengacu pada program kerja NU. Lembaga-lembaga ini adalah Muslimat, Fatayat, Anshor, Ikatan Pelajar NU (IPNU) dan Ikatan Pelajar Putri NU (IPPNU). Seluruh lembaga baik yang otonom ataupun bukan diarahkan sedemikian rupa untuk mendukung upaya terbentunya *civil society* yang kokoh.

Hal utama yang dilakukan oleh NU untuk mendorong upaya pemberdayaan masyarakat sipil adalah dibentuknya Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam). Lembaga ini menjadi corong utama pengembangan masyarakat terutama dalam peningkatan kualitas hidup masyarakat. Lakpesdam NU miliki gerak kerja mirip Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang berorientasi pada pembentukan, pembinaan, dan pengawalan agenda-agenda pemberdayaan.

Kedua, pendidikan. Pasca kembali ke *khittah* NU menyadari bentul bahwa pendidikan menjadi faktor utama dalam peningkatan kualitas hidup masyarakat. Selama ini kaum *nahdliyin* merupakan kelompok masyarakat yang sebagian besar dididik melalui pesantren dan lemah pada aspek pengetahuan umum. Lembaga Pendidikan Ma'arif terkesan dibiarkan ketika NU banyak terlibat aktif dalam proses politik praktis. Hal ini sangat wajar terjadi mengingat konsentrasi politik praktis bukan pada aspek pengembangan dan pencerdasan masyarakat, namun lebih aspek dukungan secara nyata dalam perebutan kekuasaan.

Lembaga Pendidikan Ma'arif kontan kembali mendapatkan perhatian khusus pasca kembalinya NU pada akar gerakannya. Para elit NU mulai menyadari bentul arti penting pendidikan bagi warganya yang sebagian besar minim pengetahuan umum.Intensifikasi perbaikan lembaga pendidikan menjadi mutlak adanya. Ironisnya lembaga pendidikan yang

dimiliki NU sebagian besar hanya madrasah yang komposisi pelajarannya juga banyak didominasi pengetahuan agama.

Kenyataan tersebut tidak cukup untuk mencetak generasi muda NU yang mampu bersaing dalam berbagai posisi dalam masyarakat. Kenyataan ini juga didukung oleh sangat sedikitnya institusi pendidikan tinggi atau universitas yang dimiliki oleh NU. Hal ini berbeda dengan Muhammadiyah yang telah sadar bentul pada upaya pencerdasaan masyarakat melalui institusi pendidikan. Sebagai gambaran perbandingan, Muhammadiyah telah secara intens sejak awal mendirikan lembaga pendidikan dari yang paling bawah hingga universitas untuk mendorong kesadaran masyarakat dalam melek pengetahuan. Lembaga pendidikan Muhammadiyah hampir mewarnai setiap daerah, demikian halnya unversitas yang dimilikinya telah berdiri di berbagai tempat.

Menurut Andree Filliard NU mulai mengubah sistem pendidikan dengan banyak menambahkan porsi pendidikan umum pada tahun 1987. NU menggandeng beberapa lembaga dan universitas umum untuk membantu proses tersebut. Palang Merah Indonesia (PMI) Jawa Timur misalnya dilibatkan dalam pemberian pengetahuan keluarga berencana, kesehatan reproduksi dan kesejahteraan keluarga di pesantren. Lembaga Bantuan Hukum Universitas Airlangga dilibatkan untuk memberikan pendidikan hukum bagi santri dan guru agama di pesantren.[10]

Diversifikiasi mata pelajaran dengan conten materi pelajaran umum mulai banyak dilakukan dalam lembaga pendidikan formal yang dimiliki NU. Universitas Islam Malang (Unisma),[11] sebuah lembaga pendidikan tinggi yang dimiliki oleh NU juga secara aktif membuka fakultas dan jurusan umum, seperti Pertanian, Ekonomi, Teknik, Manajemen, Hukum dan lain-lain. Kenyataan tersebut membawa dampak yang luar biasa, jumlah mahasiswa yang pada tahun 1981 hanya berjumlah 232 melonjak menjadi 7.000 pada tahun 1991. Universitas ini menjadi universitas yang cukup favorit di Jawa timur pada tahun 1990-an. Tidak hanya anak-anak muda NU yang menimba ilmu di sini, namun 40 persen dari mahasiswanya berasal dari kalangan Muhammadiyah.[12]

Ketiga, ekonomi masyarakat. Persoalan ini menjadi keprihatinan tersendiri bagi NU, mengingat sebagian besar warga *nahdliyin* merupakan kaum pinggiran yang mayoritas adalah masyarakat kelas menegah ke bawah. Pemberdayaan masyarakat pesantren dilakukan oleh NU dengan motor utama Lakpesdam NU. Kesadaran inilah yang dimiliki oleh tokoh-tokoh NU tahun akhir 70-an, seperti Gus Dur, K.H. Sahal Mahfudh, Abdullah Syarwani dan lain-lain. Bahkan K.H. Sahal Mahfudh sukses mengubah wajah masyarakat Kajen, Margoyoso, Pati dan disekitarnya dari kondisi yang memprihatinkan secara ekonomi menjadi berdaya melalui Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM).[13] Secara kelembagaan NU menggandeng LP3ES untuk melakukan eksperimentasi pemberdayaan masyarakat pesantren, misalnya PP An-Nuqayyah Guluk-Guluk Madura, PP Tebuireng Jombang, Cipasung, Paiton Probolinggo, dan Blok Agung Banyuwangi.[14] Bentuk-bentuk pemberdayaan tersebut berupa, pelatihan pengelolaan modal, simpan pinjam, pelatihan kewirausahaan, koperasi dan skill tepat guna.

Gus Dur sebagai ketua umum NU secara intens terus menggalang kekuatan untuk membangun ekonomi masyarakat baik dengan menggandeng LP3ES, P3M, dan lain-lain melalui Lakpesdam NU. Tidak hanya itu Gus Dur juga menggandeng pengusaha-pengusaha China untuk turut ambil bagian dalam proses ini. Pendirian Bank Perkriditiran Rakyat (BPR) NU resmi didirikan tahun Maret 1990 dengan proyek percontohan di Sidoarjo. Setelah itu Gus Dur mengungkapkan pada kolega pengusaha China bahwa NU masih membutuhkan 2. 000 cabang lagi. Juni 1990 Bank Summa, bank milik group Astranya William Soerjadjaja, tertarik untuk melakukan kerjasama dengan NU. Bank ini kemudian berubah nama menjadi NUSUMMA (NU dan Summa). Bahkan Bruinessen menyebut NU memiliki keuntungan yang sangat besar dalam hal ini karena saham dikontrol oleh ketua umum dan rais amm NU.[15]

Proyek pemberdayaan ekonomi umat ini merupakan implementasi program NU yang terkait dengan khittah. NU menamakan program ini *syu'un ijtimaiyyah* atau kepedulian sosial, bagaimana pemberdayaan ma-

syarakat miskin dilakukan melului program ekonomi. Kenyataanya catatan proyek NU dalam hal ini terbilang sukse mengingat beberapa BPR yang didirikan berhasil membawa keuntungan funansial, meskipun diantaranya hanya mencapai titik impas modal usaha.

Keempat, keberdayaan politik. Meskipun kalangan NU tidak sepenuhnya kembali pada khittah, namun upaya pemberdayaan masyarakat sipil melalui berbagai macam pemeberdayaan cukup membawa angin segar dalam perpolitikan wagra nahdliyin. Pasca Muktamar 1984, NU menjadi kekuatan masyarakat sipil yang sangat luar biasa disegani oleh pemerintah. Bukan hanya sekali, NU "direcoki" dan diintervensi oleh pemerintah agar dapat dalam kooptasi kekuasaan. NU menjadi penyeimbang kekuataan dominasi kebijakan rezim orde baru yang anti perubahan. Bahkan boleh dibilang pasca 1984 hingga 1998 NU terus berhadap-hadapan dengan pemerintah.[16]

Kemandirian politik yang luar biasa yang ditunjukkan NU dengan tidak berafiliasi pada politik manapun, sehingga mampu menyuarakan kepentingan masyarakat tanpa tendensi kepentingan politik kekuasaan. Kepentingan politik NU hanyalah politik kerakyataan atau NU menyebut sebagai politik kebangsaan, yakni perjuangan pada kebutuhan masyarakat, bangsa, dan negara. Kepentingan politik yang tidak mempersoalan jatah 'kue' kekuasaan, namun keadilan, kesejahteraan, dan kedamaian masyarakat bangsa.

Gagalnya agenda *civil society* pasca reformasi

Sayangnya agenda *civil society* yang dibangun NU dari awal 1980-an seakan sirna dalam gegap gempita reformasi tahun 1998. Sebagaimana penulis ungkap di atas NU bimbang akan pilihan politik karena terbukanya katub demokrasi yang selama 32 tahun disumbat oleh rezim orde baru. Kegagapan ini dapat dimungkinkan karena beberapa hal, *pertama*, NU merasa perlu ambil bagian setelah rezim orde baru lengser. Dimungkinkan NU merasa dapat mengambil peran yang lebih baik atau lebih banyak

daripada berada di luar ring politik praktis. Agenda-agenda politik yang selama ini diperjuangkan melalui jalur 'oposan' dirasa perlu disuarakan dalam pengambilan jatah kekuasaan.

Kedua, NU merasa bahwa perjuangan pencapaian masyarakat sipil telah berhasil, sehingga kini NU merasa bahwa ia saatnya turut ambil bagian dalam proses kekuasaan karena toh masyarakat telah cukup berdaya secara politik. Apa yang NU perjuangkan lebih dari satu dasa warsa cukup memberi bekal masyarakat dalam proses demokrasi yang terbuka. Jika dalam demokrasi "di bawah tekanan" warga *nahdliyin* mampu memerankan gerakan *civil society* yang kuat, mengapa sekarang tidak.

Ketiga, NU khilaf akan gemerlap demokrasi yang menawan, terpesona dan lupa diri. Kemungkinan yang terakhir ini bisa jadi lebih bijak dalam menyikapi kemelut ditubuh NU pasca reformasi, namun tidak dapat sepenuhnya dapat diterima.Karena pada kenyataannya friksi politik dan khittah kembali mencuat pasca kejatuhan Gus Dur dari kursi kepresidenan setelah hanya berkuasan 20 bulan sebelum akhirnya digulingkan MPR.

Kembali pada bahasan kegagalan NU dalam gerakan *civil society* pasca reformasi. Kegagalan ini paling tidak ditandai dari lahirnya PKB yang kemudian membuat silau kalangan elit NU, terutama yang masing memiliki 'syahwat' politik cukup kuat. Meskipun NU secara kelembagaan kemudian mengkoreksi berbagai kritik atas lalainya *khittah*. NU melalukan pembelaan perlunya kanal politik yang jelas bagi warga *nahdliyin*. PKB hanya lahir dari rahim dan tidak dimaksudkan akan keterlibatan NU dalam politik praktis.

Namun koreksi tersebut seolah tidak berguna, karena NU secara kelembagaan dan kultural mati-matian membela Gus Dur ketika dilengserkan oleh MPR. Bahkan pembelaan tersebut sudah masuk pada aspek politik praktis yang sebenarnya tidak menjadi karakter dari *civil society* yang sebenarnya. Persoalan ini menjadi catatan NU yang harus terus diingat, karena hal ini kemudian menimbulkan preseden yang kurang baik dalam perjalanan NU dalam pengawalan *civil society*.

Setelah kejatuhan Gus Dur dari kursi kepresidenan dan aktivitas Gus Dur di dunia politik yang semakin tinggi, seolah warga nahdliyin kehilangan figur pejuang *civil society*. Upaya membangun kembali gerakan *civil society* meskipun tetap dilakukan namun kalah glamour dengan dunia politik kekuasaan. Di tubuh NU juga terjadi kegoncangan yang luar biasa. Godaan politik kekuasaan terus membanyangi, ditambah kekecewaan warga *nahdliyin* akan kejatuhan Gur Dur yang tidak wajar. Proses politik kembali melukai warga *nahdliyin*, sama persis dengan proses politik ketika NU masih bersama di Masyumi atau PPP pada masa orde baru.

NU kembali menjadi bahak olokan, gunjingan, dan pesakitan di tengah gegap gempita reformasi. Sebagian kalangan mulai menyadari bahwa politik bukan medium tepat bagi NU untuk melakukan perjuangan, namun sebagian lagi masih menganggap penting NU terlibat langsung dalam proses tersebut. Sebagai imbasnya sebagian kalangan elit NU ingin menerjunkan diri dalam proses perebutan politik kekuasaan.

Catatan pemilu baik legislatif dan presiden tahun 2004 mungkin menjadi hal yang, sekali lagi, menyedihkan bagi perjuangan NU. Meskipun tidak secara kelembagaan NU mencalonkan K.H. Hasyim Muzadi sebagai cawapres, namun keterlibatan K.H. Hasyim Muzadi dalam panggung pilpres menjadikan khittah perjuangan NU semakin kabur. Hasilnya tidak mengenakkan dan mengecewakan, K.H. Hasyim Muzadi yang digandeng Megawati Soekarno Putri, PDIP sebagai pemenang pemilu harus kalah dengan pasangan Susilo Bambang Yudhoyono dan M Jusuf Kalla. Pada keduanya adalah mantan menteri di era kepemimpinan Megawati Soekarno Putri.

Bukan hanya itu, NU baik secara sembunyi-sembunyi ataupun samar melakukan galangan massa untuk mememangkan politik kekuasaan dan bahkan menempatkan orang-orangnya pada beberapa perebutan kekuasaan di daerah. Naiknya Fauzi Bowo, Gubernur DKI, yang saat itu menjabat sebagai ketua tanfidziyah PWNU DKI merupakan bukti. Belum lagi keterlibatan NU pada Pilkada Jateng, yang melibatkan Muhammad

Adnan, ketua tanfidziyah PWNU Jateng. Demikian halnya pada Pilkada Jawa Timur. Para kader NU, sebut saja Ali Machsan Moesa, Saifullah Yusuf, dan Khofifah Indar Parawansa terlibat pertarungan seru dalam memperebutkan legitimasi warga NU.

Tak kurang dari itu, puncaknya Pilpres tahun lalu meskipun secara sembunyi-sembunyi para elit NU ramai-ramai mendukung kandidat Capres-Cawapres yang akan bertarung. Lantas apa yang terjadi, semuanya berakhir pada kekalahan serta membawa nestapa bagi warganya.

Terlepas bagaimana menginterpretasi *khittah*, NU secara sadar ataupun tidak telah merambah ranah politik praktis kekuasaan. Kyai yang menjadi diharapkan menjadi penjaga gawang *khittah* dan tumpuan terakhir ummat, juga mulai tergoda pada politik kekuasaan. Keterlibatan beberapa kyai besar dalam dukung mendukung dari Pilkada hingga Pilpres menjadi bukti nyata. Bahkan para kyai telah memiliki afiliasi politik, yakni PKNU. PKNU secara terang-terangan mengklaim dirinya sebagai partainya para kyai.[17]

As'ad Ali Said[18] menyatakan bahwa NU saat ini memasuki periode abu-abu. Periode ini ditandai sikap gamang NU untuk kembali ke khitah secara murni dan konsekuen karena godaan politik yang tak terelakkan. Periode NU sebagai kekuatan *civil society* telah ditinggalkan seiring runtuhnya orde baru di tahun 1998. Keterlibatan NU dalam kepentingan-kepentingan politik kekuasaan terbukti menyengsarakan umat dan menelantarkan agenda *civil society* yang telah dibangun lebih dari satu dasawarsa sebelum reformasi.

Meretas kembali *khittah* gerakan

Kepahitan dan kegetiran politik mestinya cukup menjadikan NU dalam merefleksikan diri pada era kekinian. Keterlibatan pada politik praktis nampaknya tidak perlu lagi dilakukan kecuali dorongan NU secara kelembagaan pada warga *nahdliyin* untuk turut serta dalam proses demokrasi yang sehat dengan mensukseskan pemilu.

Proses pencapaian gerakan *civil society* yang dicapai pada masa rezim orde baru cukup menjadi modal NU untuk kembali pada *khittah* gerakan kaum *nahdliyin*. Jika mau NU juga harus merefleksikan kembali gerakan *civil society* yang pernah dibangun oleh para kyai sebelum NU berdiri atau NU pada masa pemerintahan Hindia-Belanda dan Jepang.

Jika kita merujuk pada model gerakan *civil society* yang dibangun oleh ulama pesantren sebelum berdirinya NU tentu menjadi sesuatu yang sangat menarik untuk memompa spirit gerakan tersebut bersemi di kalangan *nahdliyin* dan tentunya elit NU. Sebagaimana disebutkan oleh As'as Ali Said atau Andree Feillard[19] bahwa berdirinya NU tidak lepas dari tiga gerakan *civil society* yang dilakukan oleh ulama pesantren. *Pertama*, gerakan pendidikan dan cita tanah air yang didirikan oleh K.H. Wahab Chasbullah pada tahun 1916 di Surabaya. Gerakan ini melakukan pemberdayaan masyarakat dengan mendirikan lembaga pendidikan "Nahdlatul Wathan" (Kebangkitan Tanah Air). Lembaga pendidikan ini berkembang pesat di berbagai daerah, bahkan di Surabaya memiliki gedung yang sangat besar.

Melalui Nahdlatul Wathan para anak muda bangsa digembleng dengan berbagai macam ilmu, khususnya ilmu agama dan berbagai ketrampilan hidup. Target utamanya jelas, yakni pencerdasan dan penyadaran anak bangsa akan kondisi "bangsanya" yang hidup dalam kolonialisme Belanda. Nahdlatul Wahtan berkembang di beberapa daerah seperti Malang, Gresik, Lawang, Pasuruan, Semarang, dan lain-lain. Melalui Nahdlatul Wathan ini pula akhirnya lahir sayap organisasi kaum muda seperti Syubbanul Wathan dan Pemuda patriot. Kedua organisasi tersebut hampir memiliki karakteristik dengan Nahdlatul Wathan, yakni tempat berkumpulnya kaum muda pesantren yang cita tanah air.

Embrio lahirnya gerakan cita tanah air menjadi tonggak pertama dalam gerakan *civil society* kaum Islam tradisional. Hal ini dapat dipahami bahwa kondisi sosial politik ketika itu adalah berhadapan dengan kaum penjajah yang telah mengusai Nusantara dalam kurun waktu yang cukup lama. Watak imperialisime Belanda tidak hanya ditunjukkan dalam kerakusannya terhadap kekayaan bangsa, namun juga mengkebiri gerakan-

gerakan keagamaan seperti Nahdlatul Wathan, Syubbanul Wathan, dan Pemuda Patriot.

Kedua, lahirnya gerakan ekonomi yang juga digalang oleh K.H. Wahab Chasbullah, melalui Nahdlatut Tujjar (kebangkitan kaum pedagang). Perserikatan ini berdiri tahun 1918 atau dua tahun setelah eksisnya Nahdlatul Wathan. Gerakan ini memiliki tujuan mengumpulkan pengusaha atau pedagang Islam tradisional untuk memiliki kepekaan dan kepedulian ekonomi terhadap masyarakat bawah.Para pedagang-pedagang muslim terutama kalangan pesantren bahu-membahu mendirikan unit koperasi untuk masyarakat muslim pedesaan. Hal ini dilakukan sebagai akibat tekanan pemerintah Hindia-Belanda yang tidak menfasilitasi tumbuhnya ekonomi masyarakat pribumi. Nahdlatut Tujjar kemudian mendirikan unit koperasi dengan nama *Syirkah Muawanah* tahun 1934.

Inilah gerakan *civil society* kaum pesantren yang dimaksudkan sebagai pembebasan dan pemberdayaan dalam persoalan kesejahteraan dan keadilan ekonomi kerakyatan. Gerakan ini cukup cukup berhasil pada masa awal namun tidak terdengar kembali setelah kemerdekaan Republik Indonesia. Dimungkinkan NU terlaku fokus pada gerakan keagamaan dan juga persoalan politik dalam negeri terutama dalam upaya mempertahankan Republik Indonesia yang masih rawan terhadap rebutan pemerintahan Belanda. Hal ini dibuktikan lewat perjuangan mempertahankan RI melalui resolusi jihad yang dikeluarkan oleh *Rais Akbar*, KH Hasyim Asy'ari yang memerintahkan kaum muda untuk berperang melawan agresi Belanda di Surabaya.

Ketiga, gerakan keagamaan yang ditandai lahirnya Taswirul Afkar. Organ ini lahir dengan tujuan utama untuk menyediakan tempat bagi kaum muda untuk belajar dan mengaji, yang tujuannya untuk membela kepentingan kaum Islam tradisional. Gerakan ini sekaligus untuk melakukan *counter* terhadap serangan kaum puritan yang menganggap bahwa praktik keagamaan kaum Islam tradisional bertentangan dengan Islam yang sejati. Menurut kelompok puritan Islam yang murni adalah Islam yang dipraktekkan di Arab, sementara Islam yang dipraktekkan muslim tradisional di pe-

santren dan sebagian besar masyarakat Jawa adalah kesyirikan (penyekutuan terhadap Tuhan).

Kenyataan bahwa praktik keagamaan yang dilakukan oleh kaum Islam tradisional memang dekat dengan berbagai praktik keagamaan yang ada di Jawa, yakni Hindu-Budha. Namun demikian menurut Mark R.Woodward[20] hal demikian merupakan bentuk harmoni tersendiri dalam hubungan keagamaan dan justru menjadi bukti damainya ajaran Islam Jawa diterima oleh masyarakat Nusantara. Islam yang menghargai kebudayaan dan toleran terhadap keyakinan yang berlainan. Islam tradisional yang justru menunjukkan keselarasan, kedamaian, dan toleransi yang luar biasa.

Persoalan terakhir ini penting diperhatikan mengingat gerakan keagamaan yang terjadi pada dewasa ini justru mengarah pada Arabisasi Indonesia yang ditandai oleh munculnya kelompok-kelompok keagamaan yang ada. Lebih ironisnya lagi gerakan ini mendorong terjadinya formalisasi agama (syariah) dalam berbagai tata kehidupan yang justru mengancam pluralitas masyarakat Indonesia. Tidak hanya demikian ancaman yang lebih besar terjadi dengan meledaknya berbagai macam kerusuhan atas persoalan agama dan juga gerakan terorisme yang belakangan makin marak.

Di sinilah pentingnya NU melakukan revitalisasi gerakan *civil society* pada ranah pemahaman keagamaan yang sejauh ini masih dianggap oleh banyak kalangan hanya NU yang bisa dan punya potensi untuk melakukannya. Gerakan ini bukan hanya karena *Statuten perkoempulan Nahdlatoel Oelama tahun 1926*[21] yang menjadikan bagian pokok dari visi keagamaannya, namun lebih penting dari itu adalah untuk mengantisipasi gerakan radikal yang mengancam keutuhan bangsa.

Penutup

Garis perjuangan NU semenjak berdirinya NU adalah memperjuangkan dan memberdayakan umat dalam kontek sosial agama. Inilah yang jauh hari digagas KH Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Hasbullah dan ulama se-

menjak awal tahun 1900-an silam. Hal ini tergambar dari pilar gerakan organisasi yang telah ada sebelum berdirinya NU, yakni pendidikan, ekonomi, dan agama.

Tiga pilar inilah yang kemudian disatukan dalam satu organ yang bermana NU dan seharusnya mampu menjadi basis gerakan *civil society*. Menurut As'ad Ali Said potensi ini seharusnya digali ulang karena NU masih memiliki pilar tersebut yang kini tersebar. Kalangan intelektual pesantren yang tersebar di berbagai wilayah, politisi dan birokrat yang masih memiliki kepedulian, serta pengusaha sangat memungkinkan untuk disatukan dalam satu gerakan.

Hanya saja bagaimana menyatukan ini yang harus dipikirkan. Berbagai pilar tersebut harus diramu, digodok, dan disatukan NU untuk menjadi kader-kader yang memiliki jiwa keulamaan. Orang-orang yang memiliki kepedulian terhadap berbagai persoalan kebangsaan. Tanpa harus menceburkan diri dalam politik kekuasan NU akan jauh lebih memiliki manfaat dalam proses kehidupan bangsa dan negara, Indonesia. Jika hal tersebut dapat dilakukan, maka jati diri NU sebagai salah satu lemen penting *civil society* di Indonesia berjalan.

Kepustakaan

Bruinessen, Martin van. 1999. *NU; Tradisi, Relasi-relasi Kekuasaan, dan Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: *LKiS*

Feillard, Andreé. 1999. *NU vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: *LKiS.*

Hikam, Muhammad AS. 2001. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.

Ma'mun, Sukron, *Mengambalikan NU pada Basis Gerakkannya*, Opini Sinar Harapan 31 Januari 2009.

Ricklefs, M.C., The Seen and Unseen Worlds in Java: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwono II 1726 – 1749, dalam *Studia Islamika* Volume 5 Number 2, 1998.

Said, As'ad Ali. 2008. *Pergolakan di Jatung Tradisi; NU yang Saya Amati*. Jakarta: Erlangga.

Saifuddin. 2006. *Pesantran dan Pengembangan Masyarakat Lokal; Studi Tentang Pondok Pesantren Maslakul Huda Kabupaten Pati.* Yogyakarta: Pascasarjana Sosiologi.

Ulum, Bahrul. 2002. *Bodohnya NU apa NU Dibodohi; Jejak Langkah NU Era Reformasi, Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Wahid, Abdurrahman. 1989. *Pribumisasi Islam,* dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed), *Islam Indonesia, Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M.

Woodward, Mark R. 1999. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: *LKiS.*

---

1 Lihat catatan Andreé Feillard ketika menyoroti NU pada masa reformasi tahun 1998 dalam bukunya, *NU vis-à-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: *LKiS*, 1999), hlm. 428.

2 Pemaknaan khittah pasca reformasi sebenarnya hampir sama ketika khittah dicetuskan tahun 1984, ketika Muktama NU di Situbondo. Tarik ulur kepentingan sangat kental, yakni antara kebolehan keterlibatan dalam politik kekuasaan ataupun tidak. lihat Martin van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi-relasi Kekuasaan, dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: *LKiS*, 1999).

3 Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3ES, 2001), hlm. 3.

4 Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) lahir dari MIAI (*Majelis Islam A'la Indonesia*), sebuah *consortium* keorganisasi umat Islam yang digagas para tokoh NU, Muhamadiyah dan Partai Serikat Islam (PSI). MAIA eksis menjadi consorsium ulama Indonesia selama pemerintahan Hindia-Belanda dan Jepang, kemudian berubah menjadi partai politik pada bulan November 1945 menjelang diterapkan sistem multi-partai setelah kemerdekaan Republik Indonesia. Lihat Martin van Bruinessen, *NU*, hlm. 61.

5 Keputusan keluar dari Masyumi sempat menjadi perdebatan di tubuh NU, namun kekecewaan yang telah membuncah tidak lagi mampu mengendalikan kelompok yang tidak menginginkan NU keluar dari Masyumi. Lihat Bahrul Ulum, *Bodohnya NU apa NU Dibodohi: Jejak Langkah NU Era Reformasi, Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 67-68.

6 Ibid., hlm. 81-85.

7 Konflik dan perseteruan antara kubu pro dan kontrak khittah dapat kita baca pada tulisan Martin van Bruinessen. Bruinessen melihat bahwa kelompok pro khittah digerak-

kan oleh kalangan muda NU progresif yang diwakili oleh tiga orang, yakni Abdurrahman Wahid (Gus Dur) putra KH Wahid Hasyim yang merupakan anak pendiri NU KH Hasyim Asy'ari, Fahmi Syaifuddin yang merupakan anak tokoh NU Syaifuddin Zuhri, dan Mustofa Bishri (Gus Mus) putra K.H Bisri Musthofa, tokoh besar NU dari Rembang. Lihat Martin van Bruinessen, *NU*, hlm. 120-212.

8 Muhammad AS Hikam, *Demokrasi*, hlm. 5.

9 Martin van Bruinessen, *NU*, hlm. 132.

10 Andree Feillard, NU, hlm. 313.

11 Universitas ini sebelumnya bernama Universitas NU Malang, sebelum kemudian berubah menjadi Universitas Islam Malang. *Ibid.,* hlm. 314.

12 Ibid.

13 Catatan ini saya peroleh dari Tesis Saifuddin, *Pesantran dan Pengembangan Masyarakat Lokal: Studi Tentang Pondok Pesantren Maslakul Huda Kabupaten Pati*, (Yogyakarta: Pascasarjan Sosiologi, 2006). K.H Sahal Mahfudh merupakan salah satu kyai yang intens pada kegaiatan LP3ES pada tahun 1970 hingga 1980. Lihat Martin van Bruinessen, *NU*, hlm. 132.

14 Ibid., hlm. 245.

15 Ibid., hlm. 250-257.

16 Lihat hasil kajian yang ditulis oleh Andree Feillard, Muhammad AS Hikam, Martin van Bruinessen, Robet W Hafner, dan lain-lain. Hafner membuat beberapa catatan atas NU dalam bukunya Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia, (Jakarta: ISAI, 2001), bab 7.

17 Sukron Ma'mun, *Mengambalikan NU pada Basis Gerakkannya*, Opini Sinar Harapan 31 Januari 2009.

18 Lihat As'ad Ali Said, *Pergolakan di Jatung Tradisi: NU yang Saya Amati,* (Jakarta: Erlangga, 2008).

19 Lihat As'ad Ali Said, dan Andree Feillard, *NU*, *Ibid*., hlm. 8-10.

20 Lebih jauh baca karya Mark R Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), M.C. Ricklefs, The Seen and Unseen Worlds in Java: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwono II 1726 – 1749, dalam *Studia Islamika* Volume 5 Number 2, 1998, Abdurrahman Wahid, Pribumisasi Islam, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im saleh (ed), *Islam Indonesia, Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)

21 Dalam Statuten tersebut disebutkan tiga usaha yang hendanya dilakukan NU, yakni pendidikan, agama, dan ekonomi yang menyangkut pertanian, perniagaan, dan perusahaan. Lihat arsip Statuen NU tahun 1926. Dikutip oleh Andree Fleillard, *NU*, hlm. 12-13.

-oo0oo-

KYAI, POLITIK DAN PERUBAHAN SOSIAL

Saman Hudi

Pengantar

Kyai adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab klasik kepada para santrinya. Meskipun kebanyakan kyai tinggal di daerah pedesaan, mereka merupakan bagian dari kelompok elit dalam strata sosial politik dan ekonomi masyarakat. Oleh karena itu para kyai memilki pengaruh yang amat kuat di masyarakat dan merupakan kekuatan penting dalam kehidupan politik di Indonesia.[1]

Menurut Rusli Karim, "Dinegara kita dahulu peran kyai begitu besar"[2], sedang dikalangan masyarkat yang berkultur santri sampai hari ini peranan ulama atau kyai masih sangat besar. Besarnya peranan itu bisa dilihat pada: *pertama,* ia merupakan pimpinan spiritual yang memiliki pengetahuan keagamaan yang luas. Kyai memiliki pesantren jelas memiliki pengaruh besar bukan saja didepan santrinya, tetapi juga ditengah-tengah masyarakat.

Kedua, sebagai tokoh panutan, aspek ini tentu sangat terkait dengan kedudukan kyai sebagai pemimpin spiritual yang mempunyai pengetahuan agama yang luas, bahkan kyai juga dipandang mengetahui segala-galanya dan dianggap mampu memberikan jalan keluar terhadap masalah yang dihadapi sehingga diperlakukan sebagai tempat untuk mengadukan segala kesulitan hidup, mulai masalah pribadi dan keluarga hingga masalah sosial yang lain.

Beberapa penelitian telah membuktikan besarnya peran kyai dalam kehidupan masyarakat, penelitian itu antara lain:

1. Niehof (1979) seorang antropolog, menyebutkan bahwa seluruh pimpinan lokal dipedesaan Madura adalah para kyai yang memilki pengaruh besar terhadap masyarakat sekitarnya.
2. Horikoshi (1976) telah mengadakan penelitian didesa Cipari Jawa Barat yang menyebutkan bahwa kyai di Desa tersebut memiliki peranan yang besar dalam melahirkan perubahan sosial yang ada di wilayahnya.
3. Sobarudin (1984) yang mengadakan penelitian dipedesaan Blitar Jawa Timur yang menyebutkan bahwa seorang pemimpin informal, seorang kyai memiliki peran yang setrategis dalam penyampaian pesan–pesan pembangunan lewat forum pengajian yang akan dilaksanakan.
4. Zamakhsyari Dhofir, 1982 mengatakan para kyai memiliki pengaruh yang amat kuat di masyarakat dan merupakan kekuatan penting dalam kehidupan politik di Indonesia.
5. KhoiroUmmatin, 2002. Perilaku Politik Kyai. Dalam catatan akhirnya dikatakan bahwa kemampuan dan kemauan kyai terlibat dalam berbagai persoalan, termasuk persoalan politik dapat mencapai posisi strategis, karena adanya tiga pilar penting yang menjadi penopang, yaitu potensi internal kiai (kemampuan dan garis keturunan), kuatnya jaringan sosial organisasi NU dan jaringan sosial yang dibangun tradisi pesantren
6. Saman Hudi (2003) telah mengadakan penelitian di kabupaten Jember tentang Dwi Fungsi Kyai: Telaah terhadap keterlibatan kyai dalam partai politik

Berbicara tentang kyai dan politik adalah sangat luas oleh karena itu penulis membatasi pada persoalan, *pertama*, orientasi keterlibatan kyai dalam politik. *Kedua*, Implikasi keterlibatan kyai dalam politik terhadap peran keagamaan (sebagai pendidik dan panutan masyarakat).

Kyai sebagai kelompok elit

Istilah elit (elite) digunakan pada abad ke tujuh belas untuk menyebutkan barang-barang dagangan yang mempunyai keutamaan khusus, yang kemudian digunakan juga untuk menyebut kelompok-kelompok sosial tinggi seperti kesatuan-kesatuan militer dan kalangan bangsawan atas. Dalam sosiologi, istilah elit pada umumnya dikaitkan dengan elit politik (*political elites*). Pandangan sosiologi didasarkan atas asumsi dari teori tentang elit yang membagi atau yang membedakan anggota masyarakat antara elit dan massa sebagai sesuatu yang tidak terhindarkan dalam kehidupan masyarakat yang komplek. Elit adalah kelomppok aktor yang mempunyai kekuasaan sehingga elit disebut orang atau sekelompok orang yang memegang posisi terkemuka dalam suatu masyarakat. Menurut Ritzer Aktor berada di bawah kendala dari nilai-nilai, norma-norma dan berbagai ide abstrak yang memepengaruhinya dalam memilih dan menentukan tujuan.[3] Pendapat yang sama disampaikan oleh Marger (1981: 29) *"Elites are those who occupy the society's top position of power and wealth. They are the people who exercise authority, influence, and control of resources within the society's important organizations".*[4]

Dalam struktur masyarakat di Indonesia terdapat kelompok elit yang memiliki kedudukan dan peran menentukan, terdapat kaum bangsawan atau priyayi dan elit agama seperti seperti ulama atau kyai yang keduanya sering disebut elit tradisional, yang berbeda dari elit baru yaitu elit biokrasi dan kaum intelegensial. Kepatuhan masyarakat terhadap elit agama, didasarkan atas kesetian, kecintaan dan lebih diperkuat lagi dengan norma adat bahwa elit agama adalah pembawa ajaran kebenaran.[5] Menurut Kartodirdjo (1982: viii) karena proses modernisasi sejak jaman kolonial terutama pada awal abad ke-20, terjadilah pergeseran kedudukan dan peran elit, dari elit tradisional ke elit baru.[6]

Para kyai adalah pemimpin non formal sekaligus berperan sebagai sosok pemipin spiritual, dan posisi mereka sangat dekat dengan kelompok-kelompok masyarakat lapisan bawah di desa-desa. Sebagai pemimpin masyarakat para kyai mempunyai jamaah, komunitas dan massa yang diikat

oleh hubungan keguyuban yang erat dan ikatan budaya paternalistik. Petuah-petuah mereka akan selalu didengar, diikuti dan dilaksanakan oleh para jamaah, komunitas dan massa yang dipimpinnya. Para kyai dengan kelebihan pengetahuannya dalam Islam seringkali dilihat sebagai orang yang senantiasa dapat memahami keagungan Tuhan dan rahasia alam, dengan demikian mereka dianggap memiliki kedudukan yang tak terjangkau, terutama oleh kebanyakan orang awam. Realitas sosial yang sebagaimana diuraikan di atas menunjukkan bahwa kyai adalah sosok yang sempurna dalam pandangan masyarakat santri. Apapun yang dikatankan kyai masyarakat hanya mengatakan *sam'an watho'atan* (*sendiko dawauh)*

Berbagai keputusan tindakan anggota masyarakat seringakali diserahkan dan lebih banyak ditentukan oleh ulama sebagai referensi tindakan sosial. Oleh karena itu sikap dan tindakan ummat pengikut sebagai lapisan terbawah struktur sosial masyarakat Islam adalah fungsi dari sikap dan tindakan ulama

Teologi politik kyai

Sebelum membahas tentang kyai dan politik, terlebih dahulu perlu dikaji pandangan kyai terhadap norma dan kaidah ajaran Islam yang merupakan referensi perilaku sosial dan politik kyai. Ajaran Islam sebagaimana pemahaman kyai membagi kehidupan pada dua bagian yang saling berhubungan secara integral, dan keduanya memiliki kaitan dengan eksistensi manusia. Kedua bidang atau aspek kehidupan di atas disebut dengan kehidupan duniawi (sekarang) dan kehidupan ukhrowi, suatu bentuk kehidupan "nanti sesudah mati"

Berdasarkan pemahaman yang demikian itu, maka eksistensi kehidupan manusia di dunia (kini) senantiasa diorientasikan kepada kehidupan sesudah mati tersebut. Apabila kehidupan dunia dipandang sebagai bentuk kehidupan yang sementara dan mengenal perubahan, maka bentuk kehidupan sesudah mati dipandang kehidupan yang bersifat abadi dan tidak mengenal perubahan. Olehkarena kehidupan akhirat merupakan suatu

bentuk kehidupan "masa depan", maka ia dengan sendirinya bersifat transinden dan abstrak.

Pemikiran atau penyusunan konsep-konsep agama sebagaimana dipahami kyai tentang bidang pertama merupakan referensi perilaku sosialnya termasuk politik; kekuasaan dan kepemimpinan. Konseptualisasi hubungan perilaku politik dengan aspek ketuhanan dalam sejarah Islam dikenal dengan ilmu kalam atau ilmu tauhid. Ilmu tersebut di dunia barat dikenal dengan teologi. Dengan demikian terdapat unsur teologi dalam "Pandangan politik kyai", yang menurut istilah Mulkhan adalah teologi politik santri.[7] Teologi politik secara sosiologis adalah mencari penjelasan hubungan antara agama dan politik yang lebih dikenal dengan "teologi pembebasan".[8] Pembebasan seluruh manusia dari segala kesulitan dan hambatan untuk menjadikan dirinya sebagai muslim dalam tata kehidupan sosial Islami sebagai prasyarat tercapainya keadilan dan persamaan hak untuk mencapai tujuan akhir yaitu diterimanya "penyerahan" kepada sang pencipta dan kebahagiaan dalam hidup duniawi dan ukhrowi. Prinsip utama gerak pembebasan tersebut adalah yang disebut Tauhid yang dilakukan melalui restrukrisasi tata kehidupan masyarakat dan termasuk negara.[9]

Rekonseptualisasi peranan politik dalam perjuangan Islam adalah menempatkan politik sebagai salah satu alat dalam mencapai tujuan dan alat dalam merealisasikan cita-cita kehidupan Islam dalam kehidupan sosial politik. Menurut KH. Bahri Bakir dalam Hudi ketika ditanya pandangannya tentang politik, mengatakan bahwa politik itu adalah salah satu alat bukan tujuan kalau itu di jadikan tujuan berarti mengkotakkan diri kalau hanya dijadikan salah satu alat itu adalah bagian dari proses kehidupan saja dan sebuah kehidupan kalau kita tidak mengkotakkan diri tidak hidup kita.[10]

Secara konseptual K.H Yusuf Muhammad, dalam Hudi ketika dimintai pendapatnya tentang politik mengatakan, Ajaran, komitment dan tuntunan Islam itu *Syamilan wa Kamilan* (meliputi segala aspek kehidupan). Kalau kita membaca rujukan-rujukan misalnya kita katakan bahwa *Al-Imamatu maudu'atun likhilafatin al Nubuwah* (Kepemimpinan itu adalah

masalah wilayah dalam rangka meneruskan tugas-tugas kenabian) dalam dua hal.

1. *Fi Khirasatu Al Din* (dalam rangaka memelihara komitment agama, komitmen-komitmen yang diajarkan agama)
2. *Lisiyasati al Dun'ya (* untuk mengatur kehidupan dunia)

Kalau bicara konsep ketatanegaraan lebih dari 60% ajaran-ajaran Islam itu tidak bisa dipraktekkan atau dilaksanakan tanpa kekuasaan, maksudnya bahwa kepentingan kekuasaan itu bisa masuk pada kaidah *Malaa yatimmu al Wajibu illa bihi fahua wajibun* (sesuatu yang tidak sepurna tanpa sesuatu yang lain maka sesuatu yang lain itu menjadi wajib) [11]

K.H. Lutfi Ahmad dalam Hudi secara empirik mengatakan, bagaimanapun juga sebagai seorang muslim saya harus konsisten bahwa agama yang saya anut ini tidak dilecehkan atau dipermainkan oleh orang lain atau hukum orang lain terlalu dominan mewarnai negara kita, karena bagaimanapun juga sebagai seorang muslim saya tidak akan terima apabila Islam itu terkontaminasi oleh politik yang dijiwai oleh politik non Islam. Suatu contoh begini ketika pemerintah akan memutuskan tentang Tenaga Kerja Wanita (TKW) nah didalam undang-undangnya TKW itu tidak ada persyaratan apa-apa, siapapun boleh masuk, tetapi ketika saya masuk dan saya mengurusi ketenaga kerjaan maka paling tidak saya harus memperjuangkan satu nilai bahwa TKW yang berangkat keluar negeri harus memenuhi syarat; *Pertama*, mendapatkan ijin dari suami. *Kedua*, harus ada *mahram* kalau tidak *mahram* maka suaminya sendiri yang harus ikut. *Ketiga*, harus dijelaskan bahwa wanita itu bukan wajib mencari nafkah, karena kalau wanita tidak diberi penjelasan bahwa kewajiban nafkah ada pada laki-laki saya hawatir kita seperti orang liberal, orang liberal mengatakan kewajiban mencari nafkah itu tidak ada pada laki-laki dan tidak ada pada perempuan tetapi ada kedua-duanya, dan kepala rumah tangga itu bukan laki-laki.[12]

Ketika ditanya tentang kewajiban orang Islam (Kyai) agar berpolitik ia menjawab. Secara spesifik tidak ada, tetapi bagaimanapun juga Islam itu tidak mendefinisikan politik dalam sebuah bentuk politik praktis dan

politik tidak praktis tetapi yang namanya politik bisa dimana saja, untuk kondisi Indonesia pada saat ini saya melihatnya akan lebih bermanfaat apabila mampu memberikan warna atau ruh didalam pembuatan sebuah undang-undang

Secara teknis dan operasional K.H. Najmuddin dalam Hudi mengatakan, politik itu sebenarnya kita dapat mencari kawan sebanyak-banyaknya, dapat mengakomodir semua lapisan masyarakat, baik itu musuh supaya bisa masuk pada kita, maka dengan cara yang tidak menyimpang dari pada garis-garis agama disitu ada aturan-aturannya:

1. Ud'u ilaa sabili rabbika bilhikmah
2. Walmau'idhotil Hasanah
3. Wajadilhum billati Hia Ahsan

Mengajak kepada Tuhan itu ada beberapa cara, *pertama,* kalau mampu berdakwah secara *bilhikmah,* seperti wali songo, karena disitu dulu mayoritas budha sehingga waktu qurban *disunnah muakkadkan* itu tidak nyembelih sapi karena sapi termasuk *almukarrom* menurut mereka, sehingga kerbau yang dilakukan oleh mereka kalau tidak kerbau kambing, supaya tidak menyakiti mereka yang beragama hindu.[13]

K.H. Sahilun A. Nasir dalam Hudi menanggapi tentang keterlibatan kyai dalam partai politik, ia mengatakan, Menurut hemat saya mereka berkeyakinan bahwa kendaraan politk ini punya kemanfaatan bagi perjuangan agama. Secara tersurat saya kira tidak, tapi ayat *Walldzina Jahadu fiina Lanahdiyannahum Subulana,* Sabil itu jamak jadi berjuang pada agama Allah itu menjadi sangat bervariasi.[14]

Dari berbagai pendapat diatas bisa dipahami bahwa secara sosiologis, ada dua pandangan besar tentang hubungan Islam dan politik. Kelompok pertama melihat politik sebagai bagian integral dariagama. *Din* (agama) punya hunbungan sangat erat dengan *siyasah* (politik). Islam diyakini mencakup seluruh kehidupan termasuk politik. Ummat Islam yang yang meyakini pandangan ini berpendapat, keterlibatan kyai (muslim) dalam partai politik adalah suatu keharusan, untuk menegakkan sistem politik

Islam, bahkan mendirikan negara Islam. Kelompok Pertama ini , untuk menemukan idealitas Islam tentang negara (menekankan aspek teoritis dan formal) yaitu mencoba menjawab pertanyaan, "bagaimana bentuk negara dalam Islam). Pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara.

Kelompok kedua berpandangan bahwa *Siyasah* memang bagain dari *din*, tetapi antara keduanya ada perbedaan karakter yang sangat esensial. *Din* bersifat *ilahiah*, berasal dari wahyu, sakral dan suci. Sedangkan *siyasah* berkenaan dengan kehidupan *profan*, kehidupan duniawi yang kadang-kadang melibatkan trik-trik yang manipulatif. Oleh karena itu kyai sebaiknya tidak berpolitik. Kalau kyai terlibat dalam partai politik, dia bisa kehilangan integritas kekyaiannya, kehilangan *muru'ahnya*, kehilangan harga dirinya sebagai kyai. Dengan kata lain kyai harus mengambil jarak dengan politik.

Pandangan tentang simbiosa agama dan negara dapat ditemukan dalam pemikiran al-Mawardi, seorang teoritikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Pada baris pertama dari karyanya yang terkenal, *Al-Ahkam as-Sulthoniyah,* al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara *(imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia[15]. Pemiliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduannya merupakan dua deminsi kenabian.

Dalam ungkapan lain al-Mawardi mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti diisyaratkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Dengan demikian al-Mawardi sebenarnya mengenalkan sebuah pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik ketika dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama.

Berbeda dengan Ali Abdur Raziq yang mengatakan antara agama dan politik, tepatnya antara misi kenabian dan aktivitas politik. Dari perspektif teologis dan historis untuk mebuktikan bahwa Islam adalah suatu entitas keagamaan (*wahdah Diniyyah*) yang bertujuan untuk mewujudkan komu-

nitas keagamaan yang tunggal (*Jamaah Wahidah*), berdasarkan kesamaan keyakinan. Jadi jelas bahwa entitas agama bukan komunitas politik, demikian juga masyarakat Islam bukanlah "masyarakat politik". Kekuasaan politik diperlukan oleh ummat Islam, tetapi bukan karena tuntutan agama, melainkan tuntutan situasi sosial dan tuntutan politik itu sendiri.[16]

Keterlibatan kyai dalam politik

Hubungan antara kyai dan politik di Indonesia telah melewati rentang sejarah yang panjang. Tak heran dalam rentang waktu itu hubungan keduanya mengalami pasang surut. Secara sosiologis dilingkungan masyarakat Islam, khususnya di kalangan masyarakat santri, kyai mempunyai posisi yang sangat penting. Mereka menjadi pusat dalam hubungan Islam dengan umat Islam. Hal ini disebabkan dari prespektif keagamaan secara ideal. Kyai ditempatkan pada "hirarki" yang tinggi dalam komunitas muslim. Masyarakat Islam memberikan kedudukan yang tinggi pada kyai karena pengetahuan keagamaannya.Madjid menyebut, di hampir semua perlawanan menentang penjajah, apakah itu pada saat Bandung Lautan Api atau pertempuran 10 Nopember di Surabaya yang paling banyak mati sebagai pahlawan adalah para santri dan kyai. Banyaknya kyai dan santri yang meninggal di berbagai medan pertempuran menunjukkan bahwa begitu besar peran kyai dalam memperjuangkan kemerdekaan negara Indonesia.[17] Semangat perjuangan para kyai sangat tinggi, sejarah telah membuktikan bahwa pada tanggal 21-22 Oktober 1945 para kyai yang tergabung dalam ormas Nahdhatul Ulama mengeluarkan "Resolusi Jihad" (*Jihad Fisabilillah*). Dalam resolusi tersebut dinyatakan bahwa bertempur melawan Belanda beserta sekutunya adalah "*fardlu 'ain*", wajib hukumnya bagi setiap orang Islam untuk melakukan, dan berdosa bagi yang meninggalkannya.[18]

Terlepas dari perdebatan peran politik kyai di atas, kiranya tidak ada satupun babakan sejarah dan percaturan politik di Indonesia tanpa keterlibatan kyai, betapapun kadar keterlibatannya tidak sama, hanya saja setiap keterlibatan kyai pada proses politik di Indonesia peranan aktual mereka dalam percaturan politik yang terjadi selalu naik-turun, bahkan sering kali

terjadi posisi peran politik kyai berada di bawah.[19] Posisi seperti ini sebenarnya sejalan dengan "peta" perjalanan kekuatan politik Islam di Indonesia. Dalam perjalanan sejarah Indonesia, demikian tulis Noer kekuatan politik Islam di Indonesia selalu mengalami proses pasang surut. Ia pasang pada hampir setiap permulaan babak baru sejarah Indonesia, baik pada awal kemerdekaan maupun pada awal Orde Baru,[20] bahkan pada awal era reformasi, akan tetapi pada umumnya kemudian surut.

Berbicara tentang politik, maka tidak terlepas dari berbagai definisi yang disampaikan oleh para pakar, Marc J. Swartz mengatakan "*Politics," as I use the term, refers to the events which are involved in the determination and implementation of public goals and/or the differential distribution and use of power within the group or groups concerned with the goals being considered.*[21]

Secara singkat Ronald.H. Chillcote mengatakan, "*Politics is based on pluralism, equilibrium*, *bargaining and consensus*.[22] Pada tataran sosiologis Robert A. Dahl dalam Rusadi Kantaprawira mengatakan, "Setiap kali kita berhadapan dengan politik kita menemukan adanya suatu hubungan khusus antara manusia yang hidup bersama; hubungan ini diberi berbagai sebutan seperti "aturan, "kewenagan", atau "kekuasaan".[23]

Apapun definisi politik yang diberikan, apakah politik didefinisikan sebagai aktifitas untuk mempengaruhi proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan ataupun segala akifitas yang ditujukan untuk mempertahankan dan (lebih-lebih lagi) memperebutkan kekuasaan, sejarah mencatat bahwa kyai selalu terlibat didalamnya. Dengan begitu, aktifitas politik itu bisa dilihat (dulu) mereka terlibat dalam upaya membangun sebuah negara yang berlandaskan Islam bagi pemeluknya, mempengaruhi berbagai proses pembuatan keputusan politik, ikut berkampanye dan menjadi calon legislatif dan semacamnya.

Yang menarik, jika memperhatikan kyai belakangan ini, tampak adanya pergeseran peran politik kyai baik dalam konteks hubungan antara Islam dan Negara maupun dalam pengertian bentuk dan cara mengarti-

kulasi kepentingannya. Bahkan, afiliasi politik kyai belakangan ini juga menunjukkan fenomena menarik.

Dulu afiliasi politik kyai atau santri pada umumnya, setidaknya sampai NU bergabung dengan PPP, selalu diidentikkan dengan partai NU. Bahkan, Kenneth E. Ward seorang peneliti dari Australia, menyebut NU sebagai *the pesantren in ppolitic.*[24] Maksudnya, partai NU dijadikan wadah penyaluran aspirasi dan organisasi politik para kyai, beserta santrinya. Ini didasarkan pada hasil penelitiannya tentang pelaksanaan pemilu di Jawa Timur. Di samping karena para pendiri organisasi ini berasal dari tokoh pesantren, dalam perjalanan selanjutnya pesantren merupakan basis politik dan sumber yang menyediakan tenaga-tenaga untuk mengisi dua elemen utama NU, yakni ulama dan politik.

Hasil penelitian Ward diatas hampir sama dengan temuan Geerts di Mojokuto, nama samaran yang diberikan untuk daerah penelitiaanya di Pare, Kediri. Geerts menunjukkan bahwa para kyai dan santri pada umumnya berafiliasi politik atau memillih partai NU dan Masyumi.[25] Bedanya, jika dianggap perbedaan, terletak pada batasan kyai atau santri yang dipakai. Ward membatasi kyai (santri) hanya dalam pengertian kyai (santri) tradisional, yaitu para kyai (santri " salaf " yang berbasis pesantren; sementara Greets santri dalam pengertian yang lebih luas, baik kyai (santri) dalam pengertian " tradisional " maupun kyai (santri) dalam pengertian "modern".

Sampai tahun 1971, ketika pemilu pertama kali diadakan pada masa Orde Baru, afiliasi politik kyai politik kyai relatif mudah diidentifikasi. Hal ini bisa dilihat dari besarnya dukungan para kyai dan pesantren kepada partai NU, khususnya di Jawa Timur dan Jawa Tengah, disamping dukungan para kyai pesantren pada partai-partai Islam yang lain seperti Parmusi, Perti dan PSII.

Namun, persoalan menjadi agak lain ketika tahun 1973 terjadi fusi partai khususnya partai-partai Islam ke dalam PPP. Meskipun dalam banyak kasus afiliasi politik kyai pada masa itu diindentikan dengan PPP,

agaknya mulai muncul dukungan secara terbuka dan beberapa kyai di lingkungan pondok pesantren mengalihkan dukungannya pada Golkar

Bervariasi afiliasi politik kyai itu terutama terlihat setelah dikeluarkannya UU. No 3 tahun 1985 tentang partai politik dan golkar, yang menyebutkan seluruh organisasi politik harus berasaskan pancasila. Hal ini sangat terasa bagi PPP, sebab Selama itu PPP dianggap sebagai satu-satunya partai yang berasaskan Islam. Apalagi pada Muktamar ke-27 di Situbondo, NU yang selama ini merupakan pendukung utama PPP menyatakan Nahdlatul Ulama sebagai jam'iyyah secara organisatoris tidak terikat dengan organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan manapu juga[26]

Pada pemilu 1992 misalnya, tidak sedikit pondok pesantren yang kyainya menyatakan dukungan atau dicalonkan oleh organisasi politik selain PPP, bahkan tidak sedikit para kyai yang bersedia berkampaye bagi Golkar dan PDI. Dengan begitu, sekarang ini afiliasi politik kyai semakin transparan variasinya. Ada kyai yang berafiliasi ke PPP, ada yang bergabung dalam Golkar, ada yang mendukung PDI, ada yang netral tidak bersedia menyebutkan tradisional.

Jika memperhatikan perkembangan sejarah kekuatan politik Islam di Indonesia, berbagai upaya politik yang dilakukan umat di atas sebenarnya dapat di fahami. Sejak berdirinya, "desain politik" Orde Baru, di samping di dominasi oleh kekuatan "non umat", Memang meletakan politik Islam pada posisi yang marjinal. Desain politik ini tidak di bangun dalam ruang yang kosong, lepas dari prasangka tertentu. Setidaknya, desain itu di bangun melalui berbagai prasangka berikut. *Pertama*, berdasarkan pengalaman politik masa lampau, umat Islam dianggap kurang menunjukkan loyalitas politik terhadap ideologi nasional. Atau setidaknya, umat Islam ingin memberi semacam "tafsir" tersendiri terhadap ideologi nasional di luar tafsir resmi yang diberikan oleh penguasa. *Kedua*, untuk mencapai pertumbuhan ekonomi dan mengintegrasikan ekonomi Indonesia dengan ekonomi kapitalis global, pemerintah "terpaksa" hanya mengakomodasi kelas-kelas sosial ekonomi tertentu, khususnya kelas ekonomi menengah. Naifnya, kelas sosial ekonomi umat yang kebanyakan pada posisi "kelas

ekonomi lemah" tidak termasuk di dalamnya. Akibatnya, posisi umat kurang terwakili (*under representation*) dalam struktur politik maupun ekonomi Orde Baru. Dalam konteks historis semacam inilah, perjuangan politik representasi umat tersebut seyogyanya di tempatkan.

Tumbangnya pemerintahan Orde Baru yang ditandai dengan turunya Soeharto membawa angin segar bagi sistem politik Indonesia. Munculnya partai-partai yang berbasis agama Islam pada pemilu 1999 merupakan momen yang berarti bagi para kyai yang mempunyai "*ghiroh politik*", sebab disitulah kyai bisa memilih partai mana yang dikehendakinya. Karena ada anggapan bahwa politik sebagai media dakwah sebagaimana disampaikan Amin Rais, Semua bidang kehidupan dapat di jadikan arena dakwah dan seluruh kegiatan hidup manusia bisa di gunakan sebagai sarana atau alat dakwah termasuk didalamnya kegiatan politik dan sosial lainya.[27]

Sistem multi partai ini mendapat respon positif dari berbagai elemen bangsa, termasuk dari warga NU. Keinginan warga NU untuk memiliki "kendaraan politik" sendiri, direspon positif oleh PBNU kemudian melahirkan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), yang dideklarasikan pada tanggal 23 Juli 1998. Demikian juga elemen bangsa yang lain sama-sama mendirikan partai. Ada beberapa partai yang berbasis massa ummat Islam, diantaranya ialah Partai Amanah Nasional (PAN), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan (PK) yang sekarang menjadi Partai Keadilan Sejatera (PKS) dan beberapa partai lain termasuk partai hasil fusi pada masa Orde Baru yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Mengkristalnya partai-partai Islam pasca pemilu 1999 dengan slogan anti presiden perempuan yang di jastifikasi oleh agama Islam membuahkan hasil yang signifikan itu terbukti pada sidang Umum MPR tahun 1999 bisa menjadikan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai presiden RI. Pada perjalananya pemerintahan Gus Dur sering di soroti oleh DPR. Puncak dari pertengkaran politik adalah Sidang Istimewa yang berakhir dengan turunya K.H. Abdurrahman Wahid dari kursi kepresidenan.

Turunya KH. Abdurrahman Wahid dari kursi presiden kemudian naiknya Megawati Soekarno Putri adalah sebagai bukti bahwa koalisi

partai-partai Islam (yang menamakan diri poros tengah) ternyata tidak permanen. Slogan anti presiden perempuan tidak lagi di kedepankan bahkan mencari-cari alasan lain sebagai pembenarnya. Politisasi agama membuat ajaran agama akan terpangkas dari nilainya yang universal. Ajaran agama di tundukkan kedalaman kepentingan *temporal, lokal atau sektarian*[28]

Orientasi keterlibatan kiai dalam partai politik

Berpolitik bagi para kyai adalah bagian dari tanggung jawab keagamaan (*mas'uliyah diniyyah*), tanggung jawab keummatan (*mas'uliyah ummatiyyah*), dan tanggung jawab berbangsa dan bernegara (*mas'uliyah wathoniyyah*), dalam rangka mewujudkan cita-cita Proklamasi yang hakekatnya adalah menciptakan masyarakat, bangsa dan negara yang adil, damai dan sejahtera (*baldatun thoyyibatun wa rabbun ghafur*).[29]

Keterlibatan kyai dalam partai politik mengandung banyak pertanyaan, khususnya menyangkut orientasi kyai masuk pada partai politik, K.H Najmuddin mengatakan, Politik kiai yang terpenting ialah *dakwah islamiah* yang sesuai dengan ajaran Rasulullah yang dibawa dan teruskan oleh para sahabat *'alaikum bisunnati wasunnati khulafau Al Rasyidin.* Prinsip perjuangan dakwah yaitu *pertama,khirasatud Din* (melestarikan agama), *kedua ri'ayah* (pengayoman). Melestarikan kehidupan agama tanpa jalur politik sulit kalau mengetrapkan di negara yang bukan negara Islam, disamping itu adalah perjuangan kemasyarkata menyangkut tiga hal yaitu; *Tsalatstun la nihayata lah al amnu wassihhah wal kifaayah,* ada tiga hal yang harus dipenuhi oleh pemerintah terhadap rakyat yaitu; rasa aman, kesehatan, dan kesejahteraan[30]

Secara konseptual berdasarkan sejarah keterlibatan kyai dalam politik K.H Yusuf Muhammad dalam Hudi mengatakan:

> "Komitmen kyai-kyai dalam memberikan perlidungan politik kepada komonitasnya itu niru Walisongo, walisongo itu awalnya gerakan kultural tetapi ketika kemudian ancaman mojopahit terhadap komunitas yang dibangun walisongo itu terjadi maka perlu ada perlindungan politik, diwujudkan dalam bentuk mela-

> hirkan kerajaan Demak, karena ini mau diacak-acak komunitas yang dibangun walisongo kira-kira kalau mau dilihat dari sejarahnya".[31]

Ra Lutfi (panggilan akrab KH. Lutfi Ahmad) dalam Hudi, secara empirik menjelaskan orientasinya terlibat dalam partai politik ia mengatakan:

> "Dulu aktivitas saya di masyarakat hampir sama dengan aktivitas saya di DPR, suatu contoh ketika masyarakat mengalami kebuntuan dalam menyampaikan aspirasi pada waktu itu maka saya sering diminta oleh teman-teman untuk menjembatani mereka dan ini berlangsung sejak dulu sejak tahun 1989 ketika saya aktif mengurusi persoalan tanah, terus ketika saya menangani anak-anak terlantar juga seperti itu, di berbagai tempat nah ketika berkenaan juga dengan persoalan kewanitaan pada waktu itu kita bergerak dalam rangka pemberantasan persoalan prostitusi dibeberapa kabupaten dan juga ketika masyarakat menghadapi suatu tuduhan keterlibatan mereka dalam tindak kriminal dan lain-lain itu saya sering menjembatani mereka, namun ketika saya masuk ke institusi pemerintah saya sering berbenturan. Suatu contoh beberapa kasus tentang pelecehan seksual tidak bisa diangkat kepengadilan dengan alasan undang-undang kita tidak mampu mengakomodir itu. Kasus lainnya adalah kasus pertanahan ketika terjadi konflik akhirnya justru tidak ada penyelesaian bahkan terus berkepanjangan ketika kita teliti ternyata hukum kita dibidang pertanahan sangat lemah, sehingga tidak mampu mengakomodir berbagai persolan yang timbul di masyarakat, nah sejak itu saya akhirnya berpikir kalau saya tetap berkiprah seperti yang dulu maka saya mungkin tidak akan mampu menyentuh substansi dari persoalan yang dihadapi oleh masyarakat secara spesifik, maka saya harus masuk pada muaranya, dimana muaranya, yaitu mempengaruhi produk hukum yang akan dilahirkan di Indonesia.[32]

Dari berbagai pendapat diatas secara umum keterlibatan kiai kedalam partai politik memiliki keterkaitan dengan 4 faktor; kekuasaan, kepentingan, kebijaksanaan dan budaya politik.[33] *Pertam*a, faktor kekuasaan meliputi cara untuk mencapai hal yang diinginkan melalui sumber-sumber kelompok yang ada dimasyarakat. Kekuasaan ini menurut andrain meru-

pakan dorongan manusia dalam berprilaku politik termasuk prilaku memilih yang tidak diabaikan.[34] Para kyai menganggap bahwa jalur kekuasaan sangat efektif dalam melakukan dakwah Islamiah.

Kedua, faktor kepentingan merupakan tujuan yang dikejar oleh pelaku-pelaku atau kelompok politik. Dalam hal ini, Laswell menyatakan bahwa pada dasarnya dalam mengejar kepentingan tersebut manusia membutuhkan nilai-nilai; kekuasaan, kasih sayang, keadilan dan kejujuran.[35] Dalam berbicara kepentingan secara ekplisit para kyai mengatakan untuk kepentingan syi'ar agama. Sementara untuk kepentingan individu maupun kelompok para kiai tidak mengatakan secara terng-terangan

Ketiga, Faktor kebijakan sebagai hasil dari interaksi antara kekuasaan dan kepentingan yang biasanya berbentuk perundang-undangan. Kebijakan akan memiliki implikasi penting dalam perilaku politik terutama yang dilakukan oleh elit masyarakat[36] Suatu pengalama individu yang disampaikan oleh Ra Lutfi, begitu sulitnya melakukan advokasi sosial ketika tidak didukung oleh perundang-undangan yang memadai sehingga harus memilih partai politik sebagai sarana merialisasikan realitas politik yang ideal yakni sesuai dengan substansi ajaran agama Islam.

Keempat, faktor budaya politik yang orientasi subyektif individu terhadap sistem politik. Kebudayaan politik sebagai orientasai nilai dan keyakinan melekat dalam diri individu dapat dianalisis dalam beberapa orientasi yaitu orientasi kognitif, avektif dan orientasi evaluatif yang mendasari perilaku politik.[37] Realitas politik yang ada dapat dijadikan dasar mengapa kyai harus terlibat dalam partai politik, apakah secara kognitif, afektif sudah sesuai dengan kerangka politik yang ideal, yaitu sesuai dengan bacaan dan pengatahuan kiai selama ini.

Jadi orientasi tersebut perlu dijabarkan lebih rinci dan operasional dalam menghadapi realitas politik yang kontra produktif dengan etika politik khususnya nurani politik kyai. Penjabaran di atas perlu dilakukan agar retetorika politik yang disampaikan kyai baik pada masa-masa kampanye dan berbagai forum politik dihadapan publik, dimana kyai selalu membawa simbol-simbol agama sebagai legitimasi politik. Pembawaan simbol-

simbol tersebut untuk menggugah emosi ummat agar tetap setia mendukung sang kyai. Pembawaan simbol-simbol agama tersebut menjadikan ummat fanatik pada kyai dan mereka beranggapan bahwa membela kyai politik hukumnya wajib dan bernilai jihad.

Keterlibatan kyai dalam partai politik adalah dalam rangka menjaga partai itu agar tetap dalam koridor moral, jadi sebagai *moral guard* (penjaga moral) sebuah partai politik, karena selama ini partai politik selalu dianggap biang kerok, politik itu kotor dan lain sebagainya. Dengan adanya kyai-kyai yang terlibat dalam partai politk selama kyai itu tidak menanggalkan baju kekiaiannya artinya tetap menjadi kyai yang politisi, bukan menjadi politisi yang kyai, maka diharapakan tetap dalam perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan dengan menjunjung tinggi moral dan etika politik, bukan semata-mata untuk kekuasaan dan kepentingan kelompok maupun personal. Apalagi hanya berfungsi sebagai alat pelegitimasi dan sumber dukungan bagi elit politik

Implikasi keterlibatan kyai dalam politik

Untuk menganalisis implikasi keterlibatan kyai dalam politik ada beberapa teori yang bisa digunakan, namun untuk mempermudah penulisan ini maka penulis menggunakan teori peran. Sebab teori ini menjelaskan tentang peran seseorang berkaitan dengan status dan kedudukannya, serta menguraikan bagaimana konflik peran itu terjadi.

Teori peran memusatkan kepada ide mengenai apa yang "sebaiknya" orang lakukan. Calhoun mendefinisikan peran sebagai seperangkat harapan-harapan yang dikenakan pada individu yang menempati kedudukan sosial tertentu, Jadi, peran sosial dapat didefinisikan sebagai keseluruhan pengharapan untuk perilaku pada posisi yang telah ditetapkan dalam struktur sosial.[38]

Menurut teori peran, kualitas interaksi sosial ditentukan oleh kesesuaian atau ketidaksesuaian dari perilaku dengan peran yang sedang dimainkan[39] (Shaw dan Costanzo, 1970). Jadi jika bertindak dengan tepat dalam berbagai peran, interaksi akan berjalan dengan lancar dan dapat di-

ramalkan. Jika bertindak dengan tidak tepat, interaksi akan membingungkan dan menyakitkan. Gangguan peran yang demikian dapat berupa beberapa bentuk yang berbeda. Salah satunya adalah kegagalan peran,. karena enggan atau tidak melanjutkan peran individu berulangkali mengecewakan pengharapan mitra perannya. Yang agak lebih rumit adalah masalah disensus peran, yaitu mitra peran tidak setuju dengan apa yang diharapkan dari salah satu atau mereka berdua.

Bentuk gangguan lain adalah konflik peran, yaitu individu dihadapkan dengan tuntutan yang bertentangan dari perannya yang berbeda. Orang seringkali menangani konflik peran dengan memutuskan, secara sadar atau tidak, peran mana yang menimbulkan konsekuensi terburuk jika diabaikan dan kemudian memperlakukan peran itu lebih dari yang lain Sarbin mengatakan, " *Role conflicts occur when a person occupies two or more positions simultaneously and when the role expectations of one are incompatible with the role expectations of the other"* [40]

Konflik peran menggambarkan suatu keadaan di mana individu dihadapkan oleh harapan-harapan yang berlawanan dari bermacam-macam peran yang ada di dalam masyarakat. Menurut Latief dengan merujuk pada pendapat Linton mengatakan, "Banyaknya peranan yang harus dijalankan oleh seorang individu secara langsung mencerminkan banyaknya kepentingan dari orang yang bersangkutan". [41]

Konflik peran.yang langsung seringkali terjadi bila si individu diharapkan sekaligus pada kewajiban-kewajiban dari dua atau lebih peranan yang dipegangnya Pemenuhan kewajiban-kewajiban dari peranan tertentu sering berakibat melalaikan yang lain.

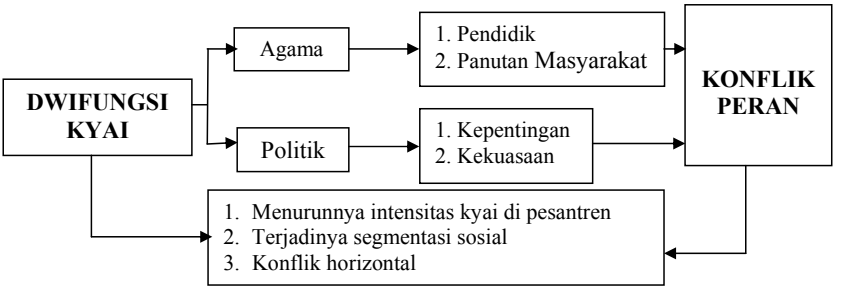
Dari spektrum romantika perjalanan politik kyai diatas, maka seharusnya para kyai mengevaluir diri dan dan mengkonsepsi ulang atas keterlibatanya dalam partai politik di masa yang akan datang sudah barang tentu tetap memperhatikan santri dan masyarakat. Atau dengan kata lain kyai berpolitik masih diperlukan tetapi berpolitik praktis hendaknya dipikirkan lagi implikasinya.

Keterlibtan kyai dalam partai politik ternyata berimplikasi terhadap peran keagamaan kyai. Sebagai pendidik (pengasuh pesantren) yang dipercaya oleh masyarakat, kyai berpotensi melalaikan tugasnya, yaitu menurunnya intensitas proses belajar dan mengajar di pesantrennya atau bahkan tidak sama sekali. Sebagai panutan dan pengayom seluruh masyarakat, kyai telah menjadikan masyarakat terkotak-kotak (segmentasi sosial) dengan anggapan golongan kita (*minna*) atau golongan mereka (*minhum*), dengan kata lain terjadinya penyempitan nilai-nilai universal yang selama diajarkan oleh sang kyai. Dan yang paling parah adalah terjadinya konflik horizontal. Konflik horizontal terjadi karena ada kesenjangan komunikasi politik antara kyai dengan ummatnya, yaitu kyai tidak menjelaskan bahwa politik bukan tujuan akan tetapi politik adalah sebagai alat untuk mencapai suatu tujuan. Simbol-simbol agama yang dibawa oleh kyai kedalam partai politik, menjadikan ummat beranggapan bahwa politik sama dengan agama, sehingga membela kyai politik adalah hukumnya wajib dan bernilai jihad.

Kyai yang terlibat dalam partai politik hendaknyamembangun komunikasi politik dengan ummatnya dan tidak membawa simbol-simbol agama untuk kepentingan politik. Disamping itu para kyai hendaknya mempertimbangkan berbagai implikasi atas keterlibatannya dalam partai poliik, baik . *Maslahah* (implikasi fositif)dan *Mudharat* (implikasi negatif). Posisi dan status kyai sebagai pengasuh pesantren dan panutan seluruh elemen masyarakat menjadi taruhannya. Aspirasi politik kyai bisa disalurkan lewat kader yang dipercaya oleh sang kyai. Jadi kyai bisa bermain pada *high politics level.*

Implikasi sosial dan bergesernya peran utama kyai sebagai pengasuh pesantren dan panutan masyarakat harus menjadi bahan pertimbangan yaitu terjadinya sekmentasi sosial di masyarakat yang mengakibatkan terjadinya perubahan sosial yang dahsyat yakni munculnya sekat-sekat dan pengkotakan sosial, yang awalnya kyai milik seluruh ummat karena masuk partai politik tertentu maka ia menjadi milik partai dan pendukung partai tersebut. Dukungan membabi buta rentan terjadinya gejolak yang pada

akhirnya melahirkan konflik horisontal di masyarakat. Dan yang paling parah lagi adalah kyai yang selama ini di posisikan sebagai orang suci dan terhormat berubah menjadi cercaan masyarakat yang notabene bukan pendukung separtainya. Bisa digambarkan dalam bagan berikut:



Kesimpulan

Berdasarkan uraian diatas, maka bisa disimpulkan sebagai berikut. *Pertama,* orientasi keterlibatan kiai dalam politik praktis adalah dakwah *Islamiah* dengan semangat *amar ma'ruf nahi mungkar*, apabila ditinjau dari sisi agama Islam bernilai ibadah, akan tetapi ketika kyai membawa simbol-simbol Islam dalam politik untuk memenangkan partainya, maka kyai telah "menyalahgunakan" wewenangnya sebagai pembawa ajaran Islam yang *rahamatan lil 'alamin*. Karena Islam adalah suatu entitas keagamaan (*wahdah diniyyah*) yang bertujuan untuk mewujudkan komunitas keagamaan yang tunggal (*jamaah wahidah*). *Kedua,* keterlibtan kyai dalam politik praktis ternyata berimplikasi terhadap peran keagamaan kyai. Sebagai pendidik (pengasuh pesantren) yang dipercaya oleh masyarakat, ketika terlibat dalam politik praktis dengan berbagai kesibukannya, maka kyai berpotensi melalaikan tugasnya, yaitu menurunnya intensitas proses belajar dan mengajar di pesantrennya atau bahkan tidak sama sekali. Sebagai panutan dan pengayom seluruh masyarakat, kyai telah menjadikan masyarakat terkotak-kotak (segmentasi sosial) dengan anggapan golongan kita (*minna*) atau golongan mereka (*minhum*), dengan kata lain terjadinya penyempitan nilai-nilai universal yang selama ini diajarkan oleh sang kiai. Disamping itu terjadi perubahan pola relasi antara kyai dan masyarakat

kususnya masyarakat yang tidak separtai dengan kyai. Pada umumnya masyarakat tidak berani menatap mata kyai ketika sedang berbicara apalagi melawan kyai,akan tetapi ketika berbeda partai mereka berani melawan sang kyai baik dengan perkataan maupun fisik. Dan yang paling parah adalah berpotensi terjadinya konflik horizontal. Konflik horizontal terjadi karena adanya kesenjangan komunikasi politik antara kyai dengan ummatnya, yaitu kiai tidak menjelaskan bahwa politik bukan tujuan akan tetapi politik adalah sebagai alat untuk mencapai suatu tujuan. Simbol-simbol agama yang dibawa oleh kyai kedalam partai politik, menjadikan ummat beranggapan bahwa politik sama dengan agama, sehingga membela kyai politik adalah hukumnya wajib dan bernilai jihad.

Kepustakaan

A'la, Abd. *Politisasi Agama.* Dalam Media Harian Kompas, 15 Mei 2002

Al-Mawardi. 1983. *Al-Ahkam as-Sulthoniyah.* Bairut: Darul Fikr

Almond, Gabriel A. & Sidny Verba. 1990. *Budaya Politik: Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara*. Jakarta: Bumi Aksara

Andrain, Charles F. 1992. *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Abdul Rauf, La Ode.1999. *Peranan Elit Dalam Proses Modernisasi : Suatu Studi Kasus di Muna.* Jakarta: Balai Pustaka.

Anam, Choirul. 2000. *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Surabaya: Bisma Satu

Asfar, Muhammad, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiyai", dalam Prisma, No.5 Tahun 1985.

Budihadjo, Meriam. 1998. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT Gramedia

Calhoun, James F. 1995. *Psikologi Tentang Penyesuaian dan Hubungan Kemanusiaan*. Alih bahasa oleh Satmoko. Semarang: IKIP Semarang Press.

Chilcote, Ronald. H., 1994. *Theories of Comparative Politics; The Search for a paradigm Reconsidered.* Second Edition, California: Westview Press.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai.* Jakarta: LP3ES

DPP PKNU. 2008. *Khittah Siyasiyah*, dalam Ketetapan-ketetapan Mukernas II. Jakarta: DPP PKNU

Ferm, D.W. 1996. *Therd World Liberatio Theologeis*. New York: Maryknoll

Geertz, Clifford. 1983. *Abangan Santri Priyai dalam Masyarakat Jawa*, Terjemahan YIIS. Jakarta: Pustaka Jaya

Hidayat, Komaruddin. 2001. *Kiai dan Kekuasaan.* Jakarta: Media Harian Kompas 23 Juli 2001.

Hiroko Horikoshi. 1987. *Kiyai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M

Hudi, Saman. 2003. *Dwi Fungsi Kyai: Telaah terhadap keterlibatan kyai dalam Partai Politik.* UNPAD Bandung (Tesis tidak dipublikasikan)

Kantaprawira, Rusadi. 2002. *Sistem Politik Indonesia, Suatu Model Pengantar.* Edisi Revisi, Bandung: Sinar Baru Algensindo.

Karim, M Rusli. 1991. *Pemilu Demokrasi Komparatif.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kartodirjo, Sartono (ed). 1983. *Elit dalam Perspektif Sejarah.* Jakarta: LP3ES

Latief, M.Syahbudin. 2000. *Persaingan Caloon Kepala Desa di Jawa.* Yogyakarta: Media Presindo.

Madjid, Nurcholis, *"Indonesia masa mendatang, ibarat sosok santri yang canggih*", dalam Prisma, No 5 Tahun 1988

Marger, Martin N. 1981. *Elites and masses an introduction to political sosiology*. New York: Litton Educational Publishing.Inc

Mulkhan, Abdul Munir. 1994. *Runtuhnya Politik Santri*. Yogyakarta: SI-PRESS

Muzadi, Abdul Muchith. 2004. *Mengenal Nahdlatul Ulama*. Jember: Masjid Sunan Kalijaga.

Najib, Emha Ainun. 1994. *Kyai Sudrun Gugat.* Jakarta: Grafiti Press

Noer, Delier, *Islam dan pilitik: Mayoritas atau Minoritas*", dalam Prisma No 5 Tahun 1988

Rais, Amin. 1993. *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan

Raziq. Ali Abdur, tt *.Al-Islam wa Ushul al-Hukm.* Bairut

Sarbin, Theodore R. 1959. *Role Theory,* dalam G. Lindzey (ed). *The Hand Book of Social Psychology.* Edisi ke-3,Vol.1. Reading. Mass: Addison-Wesley.

Shaw, M.E., dan Costanzo, P.R. 1970. *Theories in Social Psychology.* New York: Mcgraw-hill.

Swartz, Marc J. 1968. *Local-Level Politics, Social and Cultural Perspektifves.* Chicago: Aldine Publishing Company.

Ward, Kenneth E. 1974. *The 1971. Election: An East Java Case Study*. Monash: Monash University Press.

Ummatin, Khoiro. 2002. *Perilaku Politik Kiai.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

---

1 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai.* (Jakarta : LP3ES, 1982), hlm. 55

2 M Rusli Karim, *Pemilu Demokrasi Komparatif,* (Yogyakarta:Tiara Wacana, 1991), hlm. 87

3 Ritzer. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan berparadigma Ganda*, terjemahan Alimandan, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persad, 2002), hlm. 49

4 Martin N Marger, *Elites and masses an introduction to political sosiology*, (New York: Litton Educational Publishing. Inc 1981), hlm. 29

5 Abdul Rauf, La Ode, *Peranan Elit Dalam Proses Modernisasi: Suatu Studi Kasus di Muna.* (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), hlm. 179
6 Kartodirjo, Sartono, (ed), *Elit dalam Perspektif Sejarah,* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. viii
7 Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Politik Santri*, (Yogyakarta: SIPRESS, 1994)
8 Ferm, D.W., *Therd World Liberatio Theologeis*, (New York: Maryknoll,1996)
9 Rais, Amin, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1993)
10 Saman Hudi. *Dwi Fungsi Kiai: Telaah Terhadap Keterlibatan Kiai dalam Partai Politik.* Tesis tidak dipublikasikan, (Bandung: Unpad, 2003), hlm.75
11 Hudi. *Ibid.,* hlm. 75
12 Hudi. *Ibid*., hlm 76
13 Hudi. *Ibid.,* hlm. 77
14 Hudi. *Ibid.,* hlm. 78
15 Al-Mawardi. *Al-Ahkam as-Sulthoniyah,* (Bairut: Darul Fikr, 1983), hlm. 5
16 Raziq, Ali Abdur. *Al-Islam wa Ushul al-Hukm,* (Bairut tt.), hlm. 42
17 Nurcholis Madjid, *"Indonesia masa mendatang, ibarat sosok santri yang canggih*", dalam Prisma, No 5 Tahun 1988
18 Choirul Anam, *Pertumbuhan dan perkembangan NU*. Surabaya: Bisma Satu. 2000 hlm 130
19 Muhammad Asfar, *Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiyai*, dalam Prisma, No.5 Tahun 1988.
20 Delier Noer, *Islam dan pilitik: Mayoritas atau Minoritas*", dalam Prisma No 5 Tahun 1988
21 Marc Swartz, *Local-Level Politics, Social and Cultural Perspektifves.* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1968), hlm. 1
22 Ronald.H Chilcot, *Theories of Comparative Politics; The Search for a paradigm Reconsidered.* Second Edition, (California: Westview Press, 1994), hlm. 33
23 Rusadi Kantaprawira, *Sistem Politik Indonesia, Suatu model Pengantar.* Edisi Revisi, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2002), hlm. 7
24 Kenneth E Ward, *The 19971 Election: An East Java Case Study*, (Monash: Monash University Press, 1974)
25 Clifford Geertz, *Abangan Santri Priyai dalam Masyarakat Jawa*, Terjemahan YIIS, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983)
26 Khittah NU, dalam Abdul Muchith Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama*. (Jember: Masjid Sunan Kalijaga, 2004), hlm. 56
27 Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 376
28 Abd. A'la, *Politisasi Agama,* dalam media harian Kompas, 15 Mei 2002
29 Khittah siyasiyah, dalam Ketetapan-ketetapan Mukernas II, (Jakarta: DPP PKNU, 2008), hlm 5
30 Hudi, *ibid.,* hlm. 80
31 Hudi, *ibid.,* hlm. 81
32 Hudi, *ibid.,* hlm. 82-83
33 Meriam Budihadjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia, 1998), hlm. 49
34 Charles F Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 135

35 Budihardjo. *Ibid.,* hlm. 33
36 Andrain. *Ibid.,* hlm. 15
37 Gabriel Almond,. & Sidny Verba, *Budaya Politik: Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara,* (Jakarta: Bumi Aksara,1990), hlm. 187
38 James F Calhoun, *Psikologi Tentang Penyesuaian dan Hubungan Kemanusiaan*, Alih bahasa oleh Satmoko, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995), hlm. 238
39 Shaw, M.E., dan Costanzo, P. R, *Theories in Social Psychology,* (New York: Mcgraw-hill, 1970)
40 Theodore R Sarbin, *Role Theory,* dalam G.Lindzey (editor). *The hand book of Social Psychology.* Edisi ke-3,Vol.1. (Reading. Mass: Addison-Wesley, 1959), hlm. 228
41 M. Syahbudin Latief, *Persaingan Caloon Kepala Desa di Jawa,* (Yogyakarta: Media Presindo, 2000), hlm. 16

-oo0oo-

DAFTAR SINGKATAN

AIDS	:	*Acquired Immuno-Deficiency Syndrome*
AMAN	:	*The Asian Muslim Action Network*
APBN	:	Anggaran Pendapatan Belanja Negara
BLT	:	Bantuan Langsung Tunai
BNP2TKI	:	Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia
BPR	:	Bank Pengkreditan Rakyat
FDG	:	*Focus Group Discussion*
FDP	:	Festival Danau Poso
GAM	:	Gerakan Aceh Merdeka
Gerdu-Taskin	:	Gerakan Terpadu-Pengentasan Kemiskinan
HAM	:	Hak Asasi Manusia
HIV	:	*Human Immunodeficiency Virus*
IPNU	:	Ikatan Pelajar Nahdlotul Ulama
KDRT	:	Kekerasan dalam Rumah Tangga
Lakpesdam	:	Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia
LSM	:	Lembaga Swadaya Masyarakat
LP3ES	:	Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial
MK	:	Mahkamah Konstitusi
PBB	:	Perserikatan Bangsa-Bangsa
PBNU	:	Pengurus Besar Nahdlotul Ulama
PCNU	:	Pengurus Cabang Nahdlotul Ulama

PHK	:	Pemutusan Hubungan Kerja
PRIMPKOPAD	:	Primer Koperasi Angkatan Darat
PSK	:	Pekerja Seks Komersial
PWNU	:	Pengurus Wilayah Nahdlotul Ulama
PKK	:	Pendidikan Kesejahteraan Keluarga
PEMP	:	Pemberdayaan Masyarakat Pesisir
Posyandu	:	Pos Pelayanan Terpadu
RTMB	:	Rumah Tangga Miskin Berpotensi
RTMR	:	Rumah Tangga Miskin Rentan
Satroltas	:	Satuan Patroli Terbatas
Satpol Airud	:	Satuan Polisi Air dan Udara
Susenas	:	Survei Sosial Ekonomi Nasional
SKB	:	Surat Keputusan Bersama
SP	:	Sekolah Perdamaian
SPAK Loji	:	Sekolah Perempuan Aktif dan Kreatif Loji
TNCs	:	*Trans National Corporrations*
UKM	:	Usaha Kecil Menengah
UMKM	:	Usaha Mikro Kecil Menengah
UNDP	:	United Nations Development Program
UPK	:	Unit Pengelola Keuangan
RMI	:	Rabitah Ma'ahid Islamiyah

-oo0oo-

GLOSARIUM

Civil society	:	Kelompok atau tatanan masyarakat yang berdiri secara mandiri dihadapan penguasa dan negara.
Gender	:	Suatu konsep kultural yang merujuk pada karakteristik yang membedakan antara wanita dan pria baik secara biologis, perilaku, mentalitas dan sosial budaya.
Genuine	:	Asli, sungguh-sungguh, ikhlas, sejati dan tulen.
Ideologi	:	Kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat (kejadian) yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup.
Jihad	:	Mencurahkan segala kemampuan manusia dalam suatu tujuan. Macam-macam *jihad* meliputi: jihad lisan atau perkataan, yaitu berjihad yang dilakukan dengan cara mencurahkan segala kemampuan daya fikir dan dialogis; jihad dengan harta, yaitu berjihad yang dilakukan dengan cara menyediakan sebagian harta atau seluruhnya untuk kepentingan berjihad, maka hal ini termasuk kategori berjihad dengan harta; dan, jihad dengan jiwa, yaitu berjihad dengan jiwa dilakukan dengan cara bersedia mengorbankan jiwa dengan cara mempertaruhkannya dengan cara

berperang atau dalam literatur agama disebut *qital*.

Khittah : Garis besar perjuangan. *Khittah* mengandung konsepsi (pemikiran) perjuangan yang merupakan tuntunan, pedoman, dan arah perjuangan.

Mahram : Orang perempuan atau laki-laki yang masih termasuk sanak saudara dekat karena keturunan, sesusuan, atau hubungan perkawinan sehingga tidak boleh menikah di antara keduanya.

Majelis ta'lim : Kelompok kegiatan keagamaan yang biasanya berisi pengajian dan ceramah agama.

Muhammadiyah : Sebuah organisasi Islam yang besar di Indonesia. Nama organisasi ini diambil dari nama Nabi Muhammad SAW. Muhammadiyah didirikan untuk mendukung usaha K.H. Ahmad Dahlan untuk memurnikan ajaran Islam yang dianggap banyak dipengaruhi hal-hal mistik.

Muktamar : Konferensi, kongres, rapat, perundingan, pertemuan untuk mengambil suatu keputusan.

Minitrawl : Alat tangkap nelayan yang sudah dimodifikasi sehingga cara kerjanya bersifat aktif dan dapat merusak sumberdaya perikanan laut.

Nahdlotul Ulama : Organisasi keagamaan yang merupakan wadah para ulama' dan pengikut-pengikutnya, dengan tujuan memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam yang berhaluan Ahlus Sunnah wal Jama'ah dan menganut salah satu dari madzhab empat masing-masing adalah: Imam Abu Hanifah an-Nu'man, Imam

Malik bin Anas, Imam Muhammad Idris As-Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Patront client : Pertukaran hubungan antara kedua peran yang dapat dinyatakan sebagai kasus khusus dari ikatan yang melibatkan persahabatan instrumental dimana seorang individu dengan status sosio-ekonominya yang lebih tinggi (patron) menggunakan pengaruh dan sumber dayanya untuk menyediakan perlindungan, serta keuntungan-keuntungan bagi seseorang dengan status yang dianggapnya lebih rendah (klien).

Rahmatan lil Alamin : Rahmat bagi seluruh alam.

Sarowa'an : Kegiatan kelompok masyarakat lokal yang berisi puji-pujian terhadap Nabi Muhammad S.A.W. yang didalamya terdapat arisanm dan rukun kematian.

Sendiko Dawuh : Dapat bermakna "Iya, bersedia". Istilah masyarakat Jawa dikenal sebagai sebuah kata yang diungkapkan oleh seorang bawahan dalam menuruti perintah atasan.

Sense of humanity : Rasa kemanusian.

Trauma healing : Pemulihan kondisi psikologis korban pasca konflik atau bencana.

-oo0oo-

PENGURUS CABANG
PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA
KABUPATEN JEMBER
JAWA TIMUR

TENTANG PENULIS

Adzkiyak, S.S., M.A., lahir di Lamongan pada 10 Desember 1979. Riwayat pendidikan dasarnya diselesaikan Madrasah Ibtida'iyah Paciran. Setelah lulus melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Paciran dan Madrasah Aliyah di lembaga pendidikan yang sama, dan lulus tahun 1994. Pendidikan sarjana diselesaikan di Universitas Jember tahun 2004. Di tahun 2006 melanjutkan program pasca sarjana di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dan lulus tahun 2009. Selama studi di perguruan tinggi dia mengambil jurusan Ilmu Sejarah. Sejak tahun 2012 sampai sekarang dipercaya menjadi ketua program Studi Pendidikan Sejarah, Fakultas Pendidikan Ilmu Pengetahun Sosial IKIP PGRI Jember. Selain mengajar juga meneliti dan melaksanakan pengabdian masyarakat. Karya pertama yang telah diterbitkan berjudul: *Bumi Dipijak Langit di Junjung: Strategi Pemberdayaan Perempuan Pesisir,* tahun 2013 *(editor);* Buku kedua berjudul: *Meretas Jalan Baru Civil Society: Percikan Pemikiran Kaum Pergerakan,* tahun 2014 *(editor)*. Saat ini sedang menyelesaikan tiga naskah buku yang berjudul: *Menggantung Nasib di Pohon Karet: Studi Etnografi Masyarakat Buruh Perkebunan; Perlawanan Nelayan Tradisional Terhadap Kekuasaan Negara Tahun 2009;* dan *Nelayan Dalam Perubahan Sosial Ekonomi: Studi Sejarah Lokal Maritim Tahun 1930-1960.* Komunikasi dengan penulis dapat dilakukan melalui alamat e-mail: *adzkiyak@gmail.com* dan *contac person*: 081 336 755 160.

Akhmad Taufiq, S.S., M.Pd., lahir di Lamongan, 19 April 1974. Pendidikan SD sampai SMA ia tempuh di kota Babat, Lamongan. Sejak tahun 1992 ia melanjutkan Studinya di Fakultas Sastra Jurusan Sastra Indonesia Universitas Jember. Studi S-2nya ditempuh di Universitas Negeri Surabaya pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra dan lulus tahun 2006. Sampai sekarang, ia menjadi staf pengajar pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia (PBSI) FKIP Universitas Jember dan dipercaya menjadi Sekretaris Pusat Penelitian Budaya dan Pariwisata Lembaga Penelitian (LEMLIT) Universitas Jember (2008-sekarang). Buku pertama berupa karya kreatif puisi berjudul *Kupeluk Kau di Ujung Ufuk* (2010). Buku kedua berjudul *Sastra Poskolonial: Teori, Analisis Teks, dan Pembelajaran* (2010). Ia tinggal di Jember, di Jalan Kaliurang, Griya Permata Kampus Blok D 1 Jember 68121. Alamat e-mail: *akhmadtaufiq1@gmail.com*.

Al-Hanif, S.H., M.A., LL.M., lahir di Banyuwangi pada 28 Juli 1979. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di kota kelahirannya. Pendidikan Tinggi diselesaikan di Fakultas Hukum Universitas Jember tahun 2003 dengan spesialisasi Hukum Internasional. Penulis Kemudian melanjutkan pendidikan program pasca sarjana pada Pusat Studi Agama dan Budaya Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, diselesaikan tahun 2006 dengan tesis berjudul: *"The Sosiological Analysis on the Role of Tradisional Islamic Preachers in Shaping the Socio-Political Behaviour of Madurase in Jember East Java"*. Pada tahun 2007-2008 mendapatkan beasiswa *chivening* dari Pemerintah Inggris dan berhasil meraih gelar Master of Law (LL.M) dari The University Lancaster dengan konsentrasi Hukum Perang dan Hak Asasi Manusia Internasional. Tesisnya berjudul "The Challenge of Religious Persecutions Against Jamaah Ahmadiyah Indonesia/JAI in Indonesia". Tesisnya ini mendapatkan nilai *cum laude*. Penulis pernah tercatat sebagai dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam Ibrahimy tahun 2003-2007. Sejak tahun 2009 diangkat menjadi dosen Fakultas Hukum Universitas Jember. Di samping itu sejak tahun 2009 menjadi konsultan *National British Council Indonesia bidang Islamic School Support Network* (ISSN).

Deditiani Tri Indrianti, S.Pd., M.Sc., lahir di negeri Blambangan pada 17 Mei 1979. Tahun 2008 menyelesaikan studi SI diselesaikan di Universitas Jember, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Program Studi Pendidikan Luar Sekolah. Melanjutkan Program Pascasarjana jurusan interdisipliner Penyuluhan dan Komunikasi Pembangunan di Universitas Gadjah Mada dan lulus tahun 2010. Sejak tahun 2008 diangkat menjadi dosen tetap di Universitas Jember. Selain melaksanakan tridharma perguruan tinggi juga aktif melakukan penelitian dan pengabdian masyarakat. Mulai tahun 2010 sampai sekarang dipercaya menjadi tim pengembang pemberantasan buta aksara pada Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Sanggatta, Kutai Timur.

Dwi Rubiyanti, S.S., pendidikan sarjana diselesaikan jurusan Sastra Inggris, Fakultas Sastra, Universitas Jember. Sekarang menjabat sebagai Director AMAN Indonesia, sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat yang bekerja pada isu perempuan dan perdamaian di Indonesia. AMAN Indonesia memfokuskan kerja-kerjanya pada pendidikan perdamaian untuk perempuan dan pengorganisasian perempuan akar rumput di beberapa kota seperti Jakarta, Bogor, Poso dan Padang Pariaman.

Dr. Edi Wahyudi, M.M., lahir di Tulungagung, 25 Agustus 1975. Saat ini menjadi staf pengajar di Prodi administrasi Bisnis, FISIP Universitas Jember. Aktif dalam kegiatan penelitian, terutama kajian tentang usaha kecil, inovasi dan pemasaran. Beberapa riset yang sudah dilakukan antara lain: Model Interfirm Linkage dan Pemberdayaan UKM Nelayan Pasuruan Berbasis Potensi Lokal (Hibah Bersaing, Dikti, 2009), Model Transfer Inovasi dan Peningkatan Daya Saing Usaha Kecil Menengah (UKM) di Tulungagung (Hibah Strategis Nasional, Dikti, 2010), Model Sistemik Inovasi Berkelanjutan dan Kapabilitas Daya Saing Usaha Kecil Teknologi Rendah (Non High Tech) di Jawa Timur (Hibah Strategis Nasional 2012, Dikti, 2012) dan aktif menulis dalam beberapa *call of paper.* Saat ini penulis juga menjadi Pemimpin Umum Jurnal Inspirat (Jurnal Kebijakan Publik dan Bisnis) dengan website: *www.jurnalinspirat.com.* Alamat

korespondensi penulis di *edy_data75@yahoo.com* dan *edydata75@gmail.com.*

Linda Dwi Ariyanti, S.Sos., M.A., lahir di Blitar, 10 Agustus 1977, lulus S1 Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Jember tahun 2000. Melajutkan Studi S2 Jurusan Hubungan Internasional Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. Menjadi staf pengajar di Jurusan Hubungan Internasional Universitas Jember. Selain melaksakan tugas tri dharma perguruan tinggi juga aktif menulis buku yang menyangkut issu gender.

Moh. Hadi Makmur, S.Sos., M.AP., lahir di Pacitan, 7 Oktober 1974, lulus Pogram Sarjana (S1) Ilmu Administrasi Publik Fisip Universitas Jember tahun 1999 dan Program Master (S2) studi Ilmu Administrasi Publik di Brawijaya tahun 2007. Aktif sebagai dosen FISIP Universitas Jember sejak tahun 2002. Pada waktu mahasiswa pernah menjadi Pimred majalah mahasiswa PRIMA, pernah menjadi ketua devisi kebijakan publik di Lembaga Swadaya Masyarakat Studi Kebijakan dan Tranfomasi Sosial (Sketsa) Jember pada tahun 2002-2004, anggota bidang pelatihan dan pendidikan Lakpesdam NU Jember tahun 2004-2008. Pengurus IKA-PMII tahun 2005/2008, ketua I PMII Cabang Jember, Ketua III korcab PMII Jawa Timur 2000/2001. Terlibat Aktif dalam penelitian. Beberapa tulisan "Peversitas dan Virtualitas Hukum" dimuat di Harian Seputar Indonesia, 13 Maret 2006, "Birokrasi di Negeri Beragama (2005), Jurnal Al'adalah, STAIN Jember, "Hegemoni Budaya Reinventing Governance: Kajian Model Adminstrasi Publik dalam Perspektif Poskolonial (2009), Jurnal Kultur Lemlit UJ. "Relasi Kekuasaan dalam Kebijakan Penataan Ruang Publik" (2009) JSBB, Jember, "Alternatif Kebijakan Daerah" (2008), Jurnal Aspirasi, Jember.

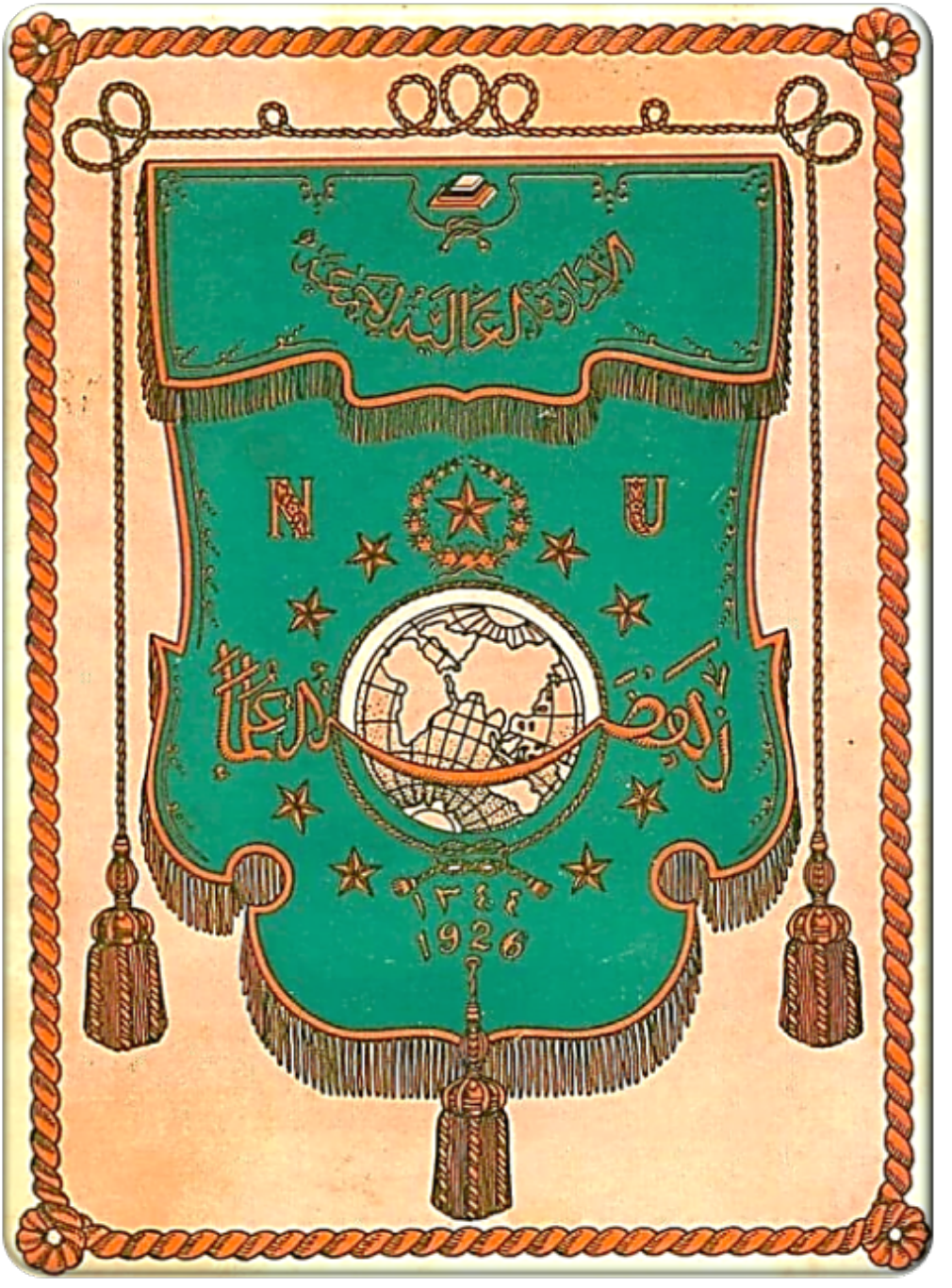
Sukron Ma'mun, lahir di Banyuwangi 16 April 1979. Setelah menimba ilmu di PP Minhajut Thullab, Banyuwangi menimba ilmu di PP Al-Munawir Krapyak (1998-1999) PP Wahid Hasyim (1999-2004). Pendidikan sarjana diperoleh di IAIN,kini UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Semen-

tara pendidikan pascasarjana diperoleh pada jurusan Sosiologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Saat ini menjadi dosen di STAIN Salatiga. Selain mengajar, penulis juga aktif menulis berbagai karya ilmiah baik berupa buku, jurnal maupun opini populer di media massa baik lokal maupun nasional seperti Jawa Pos, Kompas, Media Indonesia. Suara Merdeka, Kedaulatan Rakyat, Sinar Harapan, Bali Pos, Surya dan lain-lain.

Taufik Al Amin, S.S., penulis adalah mantan Ketua Umum PC PMII Jember tahun 1997-1998. Penulis yang asli Gunung kidul Yogyakarta ini juga aktif di lembaga intra kampus, diantaranya sebagai Ketua Umum BKMS (Badan Keluarga Mahasiswa Sejarah) Fakultas Sastra Universitas Jember (1994-1995). Ketua Umum Senat Fakultas Sastra Universitas Jember (1995-1996), Selain itu juga aktif dalam dunia penerbitan kampus (Bagian Litbang Tabloid SAS).

Saman Hudi, S.Ag., M.Si., lahir di kota tembakau Jember, tepatnya pada tanggal 01 September 1973. Pendidikan S1 diselesaikan di Universitas Islam Jember (UIJ). Program S2 mengambil jurusan Sosiologi Agama di Universitas Padjajaran (UNPAD) Bandung. Sekarang menjadi staf pengajar di Fakultas Pendidikan Agama Islam. Selain kesibukan mengajar, sejak Bulan Oktober 2013, melalui mekanisme Pergantian Antar Waktu (PAW) telah dilantik menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPRD) Kabupaten Jember periode 2009-2014.

-oo0oo-


الأمانة العامة للأمم المتحدة
N U
١٣٤٤
1926

IKATAN ALUMNI
PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA
CABANG JEMBER – JAWA TIMUR

GRAHA ILMU